Nuestra América:

complejidad y unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI

Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga
(Coordinadores)





Nuestra América: complejidad y unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI

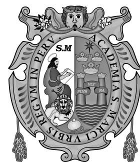
Nuestra América: complejidad y unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI

Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga
(Coordinadores)

















Primera edición: enero 2016

ISBN: 978-607-9426-43-9

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán núm. 421
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez
México, D.F., C.P. 03330
Tels.: 56 04 12 04, 56 88 91 12
<administracion@edicioneseon.com.mx>
<www.edicioneseon.com.mx>

© Two Shores Publishing
Book and E-book distribution
PO Box 13125, El Paso, TX 79913
contact@twoshorespublishing.com

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

UNIVERSIDADES Y CENTROS DE INVESTIGACIÓN NACIONALES E INTERNACIONALES PARTICIPANTES

Universidad Autónoma de Guerrero, México
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Maestría en Humanidades (PNPC), México
Universidad Nacional Autónoma de México, Maestría en Estudios Latinoamericanos, México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Corte Superior de Justicia de Cajamarca, Perú
Universidad Nacional de Cajamarca, Perú
Universidad Central Martha Abreu de las Villas, Cuba
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano IIPPLA, Perú
Instituto de Filosofía, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, Cuba

UNIDADES ACADÉMICAS, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO

Filosofía y Letras
- Programa Educativo de Filosofía
- Maestría en Humanidades (PNPC)

Derecho
- Maestría en Derecho

Ciencias Químico-Biológicas
- Programa Educativo de Biología

CUERPOS ACADÉMICOS-UAG

Problemas Sociales y Humanos
Estudios Literarios, Filosóficos y Culturales
Biodiversidad y Gestión Ambiental Sustentable

REDES ACADÉMICAS INTERNACIONALES

- Grupo de Investigadores de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Cajamarca, Perú
- Grupo de Investigadores de la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional de Cajamarca, Perú
- Grupo de Investigadores del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central Marta Abreu de las Villas, Cuba
- Cátedra Internacional Carlos Marx, México-Perú-Cuba
- Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano IIPPLA, Perú

ASOCIACIONES CIVILES

Intercambio Social, A.C.

Índice

Prólogo

Quema el sol; muere el césped; arde el llano;
reduce el mar: ¡Dios mío

José Martí,
Obras completas (tomo 21, página 181)

Los asuntos que se derivan de la relación entre los seres humanos y la naturaleza constituyen, desde hace mucho tiempo, una preocupación de las mentes más lúcidas y progresistas de la humanidad; no obstante, los problemas acumulados sin solución, vinculados a la relación de referencia, son cada vez mayores y el reto para los jefes de Estado y Gobierno convocados a la Cumbre sobre Cambio Climático a sesionar en París en diciembre próximo es inmenso; por ello, una obra como la que se presenta en este prólogo, además de su importancia teórica, posee enorme significación práctica.

El presente texto no establece modos de actuación precisos, pero sí argumenta principios esenciales de actuación, los cuales, aunque no cortoplacistas, son imprescindibles si queremos preservar la especie humana. Valientemente, los coordinadores de la obra, que además forman parte del colectivo de autores, apelan al método dialéctico para enfocar el objeto de análisis y ése, desde nuestro punto de vista, es un mérito esencial de esta obra colectiva.

La dialéctica, además de un método científico y una concepción del mundo, es un arma revolucionaria cuando se le emplea, como en el caso de esta obra, como un argumento para la de-



nuncia social acerca de procesos que son mal comprendidos y, consecuentemente, mal explicados por los cientistas sociales y la academia en general o que son manipulados para servir a los intereses del gran capital.

El colectivo de autores esta obra no sólo ofrece un análisis profundamente científico de un tema medular, sino que además hace una denuncia comprometida acerca de manejos erróneos de la relación naturaleza y sociedad.

Es precisamente la utilización de un enfoque dialéctico materialista para analizar la relación naturaleza-sociedad a través de la historia lo que permite realizar una evaluación adecuada de la misma y ofrecer una postura orientadora a científicos, políticos y la población en general, para establecer políticas adecuadas a la preservación del ambiente.

Los análisis contemporáneos acerca del ambiente que incorporan, desde la conferencia internacional en Tibilisi en 1977, las cuestiones sociales y culturales[1] deben alejarse de concepciones místico-religiosas, pues los seres humanos tienen que tomar conciencia de que ese ambiente ha sido generado por ellos, ya que el mismo no es sólo espacio de intercambio entre los humanos y la naturaleza, sino también espacio vital de actuación del hombre sobre ella con fines socioeconómicos y culturales. En esta dirección podemos considerar que, en esencia, esta concepción acerca de la relación hombre-naturaleza-sociedad permite comprender que el ambiente se conforma dentro de esta interposición como una cualidad que no puede ser absolutizada como naturaleza o como sociedad, sino como la parte en la que el ser humano convive y donde es capaz de crear instrumentos de trabajo y relaciones sociales que necesariamente muestran una interacción de lo social con lo natural.

La estructura capitular del presente texto responde a la lógica transdisciplinar con la que se debe abordar la relación naturaleza-

[1] *Conferencia Intergubernamental sobre Educación Ambiental*, UNESCO, París, Francia, 1978, pp. 10-12.

sociedad. Asimismo, esta obra deja bien clara su postura inclusiva y de unidad estratégica al convocar autores de variadas formaciones y con enfoques diversos sobre el objeto central que se debate, pues los organizadores comprenden que sólo mediante un gran esfuerzo intelectual, científico y político se podría contener la depredación del medioambiente y quizá revertirla.

Los contenidos de este volumen van entretejiendo una propuesta compleja pero bien argumentada hacia una salida práctica ante el desafío de la sostenibilidad de la vida en el planeta tierra. El libro invita a la reflexión y al debate, pero además a la actuación responsable, tanto en el plano académico como en el escenario ideopolítico fuera de él.

El orden establecido para las partes y los capítulos del libro nos ofrece una buena pista de la intencionalidad de los coordinadores: Camilo Valqui Cachi, José Gilberto Garza Grimaldo, Medardo Reyes Salinas, Jaime Salazar Adame, Ángel Ascencio Romero y Cyntia Raquel Rudas Murga, quienes son además autores de la Primera Parte, en la cual realizan una crítica profunda a la visión y la práctica de la civilización capitalista sobre la dialéctica humanidad-naturaleza desde Nuestra América del siglo XXI, concluyendo que, si no se cambia el orden imperial y el modo de producción capitalista, es imposible pensar en detener el ecocidio del planeta tierra y lograr un mejor mundo para todos.

Los coordinadores del libro, siguiendo una lógica fundamental, continúan con la presentación de la Segunda Parte, que indaga en las posturas de los pueblos originarios de Nuestra América sobre el ser humanidad y la naturaleza; junto a ellos, otros autores realizan importantes contribuciones en este capítulo. En ese sentido se destacan algunas ideas esenciales: en primer lugar, que la naturaleza es un ser vivo que incluye a los seres humanos; que la visión epistémica nuestroamericana se funda en las relaciones de producción comunitarias (previas a la propiedad privada) en las que se practica un tipo diferente de relación con la naturaleza que puede servir de modelo para construir la nueva forma de relación con el medioambiente distinta de la que estamos acostumbrados a llevar a cabo, si queremos seguir



existiendo como especie; que el buen vivir-vivir bien no se puede construir conservando el capitalismo. En este propio orden de cosas, aportan mucho los trabajos de Manuel Góngora y José R. Fabelo. En el primero de ellos se devela la manipulación ideológica de la que han sido objeto los valores históricos del pueblo en el Tawantinsuyo; en el segundo, se desmitifican las ideas sobre centralidad de lo humano. Interesa destacar aquí también la postura de Nayeli Moctezuma, quien promueve el buen vivir como alternativa comunitaria ante el capitalismo y, por supuesto, los trabajos de Armando Novas, quien plantea el buen vivir como generador de conocimiento alternativo, nada despreciable ante la actual circunstancia de crisis mundial.

En la Tercera Parte, Fernando Bazán aborda el espinoso tema del pluralismo jurídico en el tratamiento de la naturaleza y la humanidad, reflexión que entronca con los "Comentarios a la Ley de Protección de la Tierra del Distrito Federal y la Reforma Constitucional Integral en el Estado de Guerrero", artículo de la autoría de José Gilberto Garza Grimaldo, Medardo Reyes Salinas, Camilo Valqui Cachi, Jaime Salazar Adame, Ángel Ascencio Romero y Cyntia Raquel Rudas Murga, el cual, aunque para algunos pueda parecer muy específico en el contexto del asunto planteado, contiene un importante análisis acerca de la nueva ley de protección de la Tierra, que mantiene el derecho a un medio ambiente sano (antropocentrismo), pero además reconoce los derechos de la naturaleza (biocentrismo), y reivindica el valor primordial de la vida: los seres vivos tienen el mismo derecho a existir, a desarrollarse y a expresarse con autonomía, pues al tener el mismo valor, merecen respeto. Hay quienes pretenden enfrentar ambos términos o visiones, pero lo importante es que coincidan los dos. Es trascendental reconocer que la Tierra puede vivir sin el hombre, pero que, en cambio, éste no puede vivir sin la Tierra.

La Cuarta Parte inicia con un trabajo de Jaime Salazar Adame, Camilo Valqui Cachi, José Gilberto Garza Grimaldo, Medardo Reyes Salinas, Ángel Ascencio Romero y Cyntia Raquel Rudas Murga, en el que se establecen los elementos de la quiebra de la relación dialéctica entre naturaleza y sociedad, enfatizando

en el papel que corresponde a todas las ciencias en el proceso de cambio de actitud política y de comportamiento cotidiano con respecto a la preservación de la naturaleza. Ignacio E. Claudio ofrece su aporte a esta sección al relacionar pobreza y medio ambiente, no desde las posiciones del poder establecido, sino desde la óptica de los pobres, a los que enfoca como elementos de la totalidad capitalista, por lo que la armonización de la vida humana con la naturaleza sólo puede ser resuelta mediante la deconstrucción de las relaciones sociales basadas en la explotación, control y dominio de todo lo existente, planteándose entonces una necesidad histórica: destruir las relaciones capitalistas y reconstruir otras que dignifiquen y valoren la vida de la naturaleza y la vida humana.

Profundizando el análisis de la quiebra sistémica de la dialéctica de la humanidad y la naturaleza, Cyntia Raquel Rudas Murga, Camilo Valqui Cachi, José Gilberto Garza Grimaldo, Medardo Reyes Salinas, Ángel Ascencio Romero y Jaime Salazar Adame centran su crítica en el carácter e impactos destructivos de los desechos tecnológicos del gran capital y de las llamadas tecnologías verdes de las transnacionales contra lo cuales se orientan las luchas y las experiencias de los caracoles zapatistas, además del movimiento de los indignados, tema examinado por Zyanya Ocaña Salgado.

Del mismo modo, en esta parte, Alfredo Méndez Bahena, Yanik Ixchel Maldonado Astudillo, Javier Jiménez Hernández, Nayely Isabel Abarca Ocampo tratan el neoextractivismo en México y Nuestra América como la nueva fase neocolonial capitalista que no sólo depreda, sino también implementa nuevas formas de colonización con la complicidad de las izquierdas reformistas y de los llamados gobiernos progresistas de la región.

En la Quinta Parte, que trata sobre la dialéctica humanidad-naturaleza en las ciencias y las humanidades, hay varios trabajos que invitan a la reflexión sobre cosmovisiones diferentes sobre el tema ecológico; por ejemplo, la visión del cristianismo que desarrolla Alonzo Ramírez y la crítica al cientificismo occdiental que construye Juventina Salgado; sin embargo, son las propuestas de Silvia Guadalupe Alarcón y María de los Ángeles Silvina Man-



zano las que llaman nuestra atención, pues sirven de orientación a maestros, padres e instituciones educativas y culturales acerca del reservorio que existe en la literatura nuestroamericana, para trabajar y formar conciencia de respeto por la naturaleza en nuestros niños y jóvenes.

Asimismo, el ensayo sobre el jaguar en el equilibrio humanidad-naturaleza demuestra cómo los conocimientos de la biología y otras ciencias proveen información valiosa para su preservación, contribuyendo a una relación armónica entre la naturaleza y la humanidad.

Edgardo R. Romero Fernández
Santa Clara, Cuba, octubre de 2015

Introducción

Nuestra América: complejidad y unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI es el resultado del proyecto de investigación "Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la segunda década del siglo XXI: una visión integral", financiado por el PRODEP de la Secretaría de Educación Pública de México, del Cuerpo Académico "Problemas Sociales y Humanos" de la Universidad Autónoma de Guerrero, México. Se trata de un trabajo crítico, plural y abierto a las controversias mundiales en torno a la naturaleza y la humanidad insertas en el sistema capitalista planetario y en particular en el de América Latina y el Caribe. Asimismo, es una investigación científico-humanística integral inter, multi y transdisciplinaria en la que participan investigadores de México y Nuestra América procedentes de universidades, centros de investigación, posgrados, cuerpos académicos, grupos de investigación, instituciones y organizaciones cuyas líneas de investigación giran en torno a los complejos problemas de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI.

El libro está integrado por cinco partes. La primera construye una crítica de la visión y la práctica de la civilización capitalista sobre la dialéctica humanidad-naturaleza desde Nuestra América del siglo XXI; la segunda consta de cinco capítulos en los que se aborda la cosmovisión de las comunidades originarias de Nuestra



América sobre el ser humanidad-naturaleza; la tercera, formada por dos capítulos, analiza la dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el derecho de Nuestra América; la cuarta examina en seis capítulos la quiebra sistémica de la dialéctica de la humanidad y naturaleza: políticas del capital y alternativas críticas; y la quinta, con seis capítulos, versa sobre la dialéctica humanidad-naturaleza en las ciencias y las humanidades.

Los trabajos que conforman este libro tienen un carácter desalienador y abrevan de la cosmovisión de las comunidades originarias de Nuestra América y del pensamiento crítico internacional clásico y actual; los autores son: Nayely Isabel Abarca Ocampo, Silvia Guadalupe Alarcón Sánchez, Ángel Ascencio Romero, Ignacio Eulogio Claudio, José Ramón Fabelo Corzo, José Gilberto Garza Grimaldo, Manuel Góngora Prado, Rosa Delia Guillén Valentín, Javier Jiménez Hernández, María de los Ángeles Silvina Manzano Añorve, Yanik Ixchel Maldonado Astudillo, Alfredo Méndez Bahena, Nayeli Moctezuma Pérez, Daniel Mora Magallón, Zyanya Ocaña Salgado, Alonzo Ramírez Alvarado, Medardo Reyes Salinas, Cyntia Raquel Rudas Murga, Fernando Ruiz Gutiérrez, Jaime Salazar Adame, Juventina Salgado Román y Camilo Valqui Cachi.

El núcleo problemático (filosófico, ontológico, epistémico y metodológico) de la investigación es la dialéctica de humanidad y la naturaleza, asumida desde la perspectiva crítica de la complejidad dialéctica como totalidad histórica concreta o síntesis de múltiples determinaciones. En este sentido, los seres humanos constituyen una forma de naturaleza y la naturaleza es una forma de humanidad; es decir, los seres humanos son parte consustancial de la naturaleza, misma que incluye a la Madre Tierra, al universo, al tiempo, a todas las formas de vida existentes en el universo, los minerales, los metales, las rocas, los planetas, los sistemas solares, las galaxias y las micropartículas.

Alrededor de esta médula epistémica y real se escudriñan las cuestiones relativas a la esencia depredadora de la decadente civilización capitalista contra los seres humanos y la naturaleza, realidad reconocida incluso por los presidentes sistémicos como

Hollande (Francia) y Obama (Estados Unidos), así como por la encíclica *Laudato si*, del papa Francisco.

Asimismo, se abordan temas como la solvencia alternativa al orden del capital de la cosmovisión comunitaria de los pueblos originarios de Nuestra América que centralizan la unidad de la humanidad y la naturaleza en oposición también al eurocentrismo colonial, despliegue del derecho sustentado en la filosofía y la justicia intercultural asumiendo la dialéctica de la humanidad y la naturaleza, la profundización de la quiebra sistémica de la compleja unidad de los seres humanos y la naturaleza mediante ecologías en manos de las transnacionales, políticas desarrollistas y extractivistas (mineras), transgénicos, desechos tecnológicos, atenuantes tecnologías verdes, privatizaciones de tierras y agua, expolio colonial y la disputa geopolítica de los recursos y áreas geoestratégicas entre las fracciones imperiales del mundo, la pobreza y la creciente recolonización de toda Nuestra América, las resistencias, experiencias y luchas de los movimientos de los pueblos y las comunidades originarias contra las devastaciones de la civilización capitalista, en defensa de sus cosmovisiones; autonomía, territorios y culturas por una sustentabilidad antisistémica y por su propia liberación, la perspectiva ecológica de los cristianos, crítica del cientificismo occidental contrario a la sabiduría fundada en la complejidad de la vida, la realidad, el mundo y el cosmos; la dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la literatura de Nuestra América, como visión, historia y cultura, y el jaguar como síntesis del metabolismo material y espiritual (histórico-cultural) entre los seres humanos y la naturaleza, quebrantado por el sistema pero, al mismo tiempo, como perspectiva para recuperarlo.

Este libro, abierto a la crítica de las conciencias honradas de Nuestra América y el mundo, se enraíza en el filo crítico, ontológico, epistémico, social, económico, político y cultural de las comunidades y culturas originarias de Nuestra América, cuyas cosmovisiones contribuyen, en siglo XXI, a la forja de conciencias históricas capaces de luchar por la emancipación y la



felicidad de la humanidad y la naturaleza, apropiándose dialécticamente de los portentosos avances científicos, tecnológicos y culturales que han creado los trabajadores del campo y la ciudad a nivel mundial, a pesar de la esclavitud asalariada, el expolio colonial y las más perversas enajenaciones capitalistas.

Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga
México, octubre de 2015

Primera parte

Crítica de la visión y la práctica de la civilización capitalista sobre la dialéctica humanidad-naturaleza desde Nuestra América del siglo XXI

Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga

En el análisis del problema de la investigación "Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la segunda década del siglo XXI: una visión integral" se entiende por *humanidad* a la totalidad histórica y concreta de los seres humanos que, a la vez, son parte consustancial de la naturaleza, misma que incluye a la Madre Tierra, al universo, al igual que a todas las forma de vida existentes en el universo, a los minerales, metales, rocas, planetas, sistemas solares, galaxias, micropartículas[1] y todos los procesos.

El núcleo filosófico[2] de la investigación asume que los seres humanos son una forma de naturaleza, y a la naturaleza como

[1] Von Mentz, Brígida, "La relación hombre-naturaleza. Vista desde la historia económica y social: trabajo y diversidad cultural". En Von Mentz, Brígida (coord.). *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, pp. 68 ss.

[2] Belshaw, Christopher, *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*, p. 30.



una forma de humanidad sintetizada en la subjetividad y en el trabajo histórico y concreto, no únicamente en la Madre Tierra, sino también en otras galaxias del universo.

La concepción con la que se construye el análisis del problema central se sustenta en la perspectiva dialéctica de la crítica y la complejidad, como reversos de lo dicotómico del externalismo y del internalismo,[3] dos formas especulativas propias de la metafísica colonial y de la vacuidad pragmática, que diluyen la compleja unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza, sustantivada como totalidad histórica y concreta.

En este sentido, la complejidad o *complexus* significa lo que está tejido junto, cuando los elementos que lo constituyen son inseparables. La complejidad es la unión entre la unidad y la multiplicidad.[4] Marx la aborda destacando la unidad de lo diverso y lo concreto como la síntesis de múltiples determinaciones.[5]

Además, de acuerdo con Edgar Morin, se trata de la dialógica del orden, el desorden y la organización, porque detrás de la complejidad, el orden y el desorden se disuelven, las distinciones se desvanecen. El poder de la complejidad es denunciar la metafísica del orden[6] petrificado y la miseria lineal de la simplificación, a la que son adictos los metafísicos del orden dominante.

Por lo mismo, el análisis del problema *Dialéctica de la humanidad y la naturaleza* supone una visión dialéctica crítica integral elaborada con el concurso de va rias disciplinas;[7] está fundada, por lo mismo, en la integración antisistémica de las ciencias y las

[3] Ledezma-Mateos, Ismael, "La relación hombre-naturaleza en Bruno Latour: humanos y no humanos". En Von Mentz, Brígida, *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, pp. 52 ss.

[4] Morin, Edgar, Los siete saberes para la educación del futuro, pp. 13 ss. Véase además, González Moena, Sergio, "Notas para una epistemología de la complejidad". En Maldonado, Carlos E. (ed.). *Visiones sobre la complejidad*.

[5] Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grudrisse) 1857-1858*, p. 21.

[6] Morin, Edgar, *Introduction á la pensé complexe*, p. 147.

[7] *Ibid*., p. 7.

humanidades,[8] que han superado su extrañamiento de la realidad histórica y concreta y sus mutuas enajenaciónes, así como los lastres del positivismo, del empirismo, de la modelización matemática y de las nuevas corrientes y técnicas procedentes de las ciencias de la organización y la información, empotradas orgánicamente en los procesos de valorización y acumulación capitalista trasnacional.

Además, esta compleja visión dialéctica se basa en la unidad de la crítica teórica y práctica del sistema dominante y concibe que "la conciencia de la necesidad de la posición cognitiva-activa es la única forma de buscar la verdad".[9] Esta postura es congruente con la realidad que, siendo diversa, es única y contradictoria, por ser compleja y dialéctica, cuya cognición y transformación es una contradicción que sólo se puede resolver en la unidad de la teoría y la práctica.

O desde la perspectiva de Marx, en las célebres *Tesis sobre Feuerbach*:[10] El problema de la verdad se resuelve en la práctica, aquí es donde se demuestra la realidad o irrealidad del pensamiento. Esta cuestión es clave para descifrar la quiebra de la dialéctica de la humanidad y la naturaleza, así como para restablecer su metabolismo orgánico.

Consecuentemente, esta compleja perspectiva epistémica no se limita a interpretar el mundo, sino, fundamentalmente, a transformarlo mediante la acción revolucionaria.[11] O aún más, una conciencia crítica, integral y organizada posibilita la transformación del mundo, permeado por la dialéctica de la humanidad y la naturaleza.

[8] Saab, Salma, "Unificación y fragmentación del conocimiento". En Von Mentz, Brígida, *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*.

[9] González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, p. 104.

[10] Marx, C. "Tesis sobre Feuerbach". En Marx, C. y Engels, F., *Obras escogidas*, T. I, pp. 7-8.



[11] *Idem*.

Por lo mismo, esta conciencia sólo se puede desplegar como perspectiva crítica inter, multi y transdiciplinaria, orientada esencialmente a desentrañar la intrincada dialéctica sistémica entre los seres humanos y la naturaleza, y no a mistificarla.

Sólo con una concepción integral es posible descubrir la compleja unidad dialéctica[12] y multidimensional de los seres humanos y la naturaleza, así como su esencia como totalidad histórica y concreta, dominada por el sistema capitalista a partir del siglo XVI, y mistificada hoy por la imperialización,[13] del capitalismo trasnacional, etapa del capital identificada por los ideólogos con las jergas de sociedad del conocimiento, sociedad posindustrial, posmodernidad, neocapitalismo o capitalismo tardío.

La dictadura del capital ha llevado hasta sus últimas consecuencias la quiebra de la compleja unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza, así como ha perfeccionado la absoluta mercantilización de ambas.

El carácter dialéctico[14] y complejo del problema de la presente investigación es simplificado[15] por los expertos de los compartimentos de la ciencia, por la filosofía especulativa[16] eurocéntrica y por los publicistas de la rentabilidad capitalista, incapaces de comprender el movimiento de la síntesis de múltiples determinaciones y, por ende, el despliegue de los hechos sociales, históricos, científicos, filosóficos, lingüísticos y culturales permeados por la dialéctica y la complejidad.

La visión dominante que aborda la relación de los seres humanos y la naturaleza es vulgar[17] e ideológica. En sus estudios los seres humanos y la naturaleza aparecen cosificados, separados y

[12] *Ibid*., pp. 171 ss.

[13] Valqui Cachi, Camilo, *Marx vive. Derrumbe del capitalismo. Complejidad y dialéctica de una totalidad violenta*, pp. 182 ss.

[14] González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, pp. 215 ss.

[15] *Ibid*., pp. 114 ss.

[16] Belshaw, Christopher, *op. cit*., p. 30.

[17] Zardoya Loureda, Rubén, *La filosofía burguesa posclásica*, pp. 67 ss.

despojados de su unidad, multiplicidad y contradicciones dialécticas; y aún más, sometidos a la dictadura del valor de cambio y a las lógicas enajenantes de la acumulación capitalista.

Esta postura metafísica falsea la construcción del conocimiento y mistifica la propia realidad, evidenciando no sólo la miseria epistémica del discurso burgués en la fase de la imperialización capitalista, sino también el designio de sus científicos, panegiristas empeñados en naturalizar no sólo la "armonía" de las relaciones capitalistas de producción, sino también la armonía "verde" de éstas con la naturaleza.

Los científicos del capital imponen con soberbio cinismo su lógica de investigación: "la lógica de la estupidez", del pancismo, de la charlatanería y de la destrucción pragmática de las conquistas de la ciencia.[18]

Son incapaces de comprender la esencia de la realidad y del pensamiento, así como la de la compleja unidad dialéctica del ser y la conciencia, además de la relación de los seres humanos y naturaleza, porque la diluyen en las apariencias ideológicas de sus especulaciones cognoscitivas, mismas que únicamente pueden ser superadas a través de la crítica epistémica sustentada en la perspectiva de la complejidad dialéctica, clave para encontrar la razón de ser de la unidad de los seres y la naturaleza. Fundamental para la crítica de las epistemologías de mercado obsesionadas con sacralizar la explotación y el dominio burgués, camuflando las armas de la ruina que conlleva el propio capitalismo.[19]

La complejidad crítica materialista y dialéctica es primordial para la construcción, en general, del conocimiento y, en particular, la visión integral de la dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el presente siglo, así como para la crítica radical del sistema capitalista, el cual ha quebrantado su compleja unidad y ha perfeccionado en el curso de su imperio la destrucción de ambas.

Y es que todo sistema de clases, como el capitalista, está fundado en la propiedad privada de los medios de producción y en

[18] *Ibid*., p. 71.

[19] Gray, John, *El silencio de los animales*, p. 62.



el dominio y la explotación de la fuerza de trabajo humano y de la fuerza de trabajo de la naturaleza. Genera, por tanto, violencia y enajenación sistémicas, quebranta y subvierte la comunidad y la unidad dialéctica entre la humanidad y la naturaleza transformándolas, al mismo tiempo, en mercancías y formas del capital de los procesos depredadores de acumulación transnacional.

En este sentido, la violencia del capitalismo contra la humanidad y la naturaleza es un hecho histórico de carácter clasista, complejo y multidimensional, consustancial al capital como relación social destructiva.

La violencia contra la naturaleza es histórica, no es un fenómeno congénito del ser humano, ni un proceso derivado de la naturaleza, sino una constante clasista material y subjetiva en el devenir del capital como racionalidad, sociedad, forma de vida y cultura. Es una compleja dialéctica cuyas contradicciones son autodestructivas, haciendo añicos a la humanidad y a la naturaleza en las que se realiza.

La violencia es una malla de paradojas que la definen y la niegan en su producción destructiva. Es multidimensional, ya que permea todos los ámbitos del devenir humano y natural. Es contradictoria porque encarna los intereses antagónicos, por un lado, del capital y, por otro, los intereses de la comunidad integrada por la humanidad y la naturaleza, sintetizada en el trabajo.[20]

Con la instauración del capitalismo en el planeta desde hace más de 500 años, se implantó el dominio total y la mercantilización de la humanidad y la naturaleza, mediante la violencia sistémica que conlleva la propiedad privada de los medios de producción y la apropiación de los productos del trabajo social.[21] Este sistema de

[20] Valqui Cachi, Camilo y Rudas Murga, Cyntia Raquel (2013). "Premisas reales y epistémicas de la violencia contra la naturaleza en la segunda mitad del siglo XXI". *Conocer y Hacer, Revista de Investigación de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo*, año 1, núm. 1, noviembre de 2013.

[21] Véase, Reyes Salinas, Medardo y González Ruíz, Enrique (coord.). *Violencias sistémicas: los derechos humanos en México y América Latina*. Ediciones Eón / Universidad Autónoma de Guerrero, México, 2012.

explotación y dominación desde entonces se produce y reproduce a escala mundial, en correspondencia con la intensificación de sus procesos de acumulación.

Por lo mismo, la violencia que genera el capital a partir de su sanguinaria acumulación originaria[22] lubrica a la civilización occidental haciendo trizas los mitos de la modernidad como la razón, la libertad, la fraternidad, la igualdad y el progreso.[23] Como lo evidencio temprano William Howit al decir:

> Los actos de barbarie y los inicuos ultrajes perpetrados por las razas llamadas cristianas en todas las regiones del mundo y contra todos los pueblos que pudieron subyugar no encuentran paralelo en ninguna era de la historia universal y en ninguna raza, por salvaje e inculta, despiadada e impúdica que ésta fuera.[24]

La civilización de la razón iluminó y cimentó el carácter depredador del capital por la vía de la usura, el trabajo de la mujer y de los niños, las prolongadas jornadas laborales, la expoliación, la barbarie y las guerras coloniales y la moderna esclavitud asalariada, tal como sucede hoy, con los refinados procesos de reproducción ampliada, de valorización y acumulación del capital trasnacional en todo el planeta y especialmente en Nuestra América.

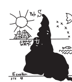
Entonces como ahora "El ladrón, el intérprete y el vendedor, eran los principales agentes en este negocio; príncipes nativos, los principales vendedores. Se mantenían escondidos en prisiones secretas de Célebes a los jóvenes secuestrados hasta que, maduros, se los pudiera despachar en los barcos de esclavos"[25] o ser entregados como sucede hoy a los negreros de millones de migrantes que trafican a la luz del día con mano de obra barata y esclavizada con destino a las plantaciones posmodernas del capital trasnacional.

[22] Marx, Karl. *El capital*. T. I, p. 891 ss.

[23] Gray, John. *El silencio de los animales*, pp. 70 y 104 ss.

[24] Marx, Karl. *Op. cit*., T. I, p. 940.

[25] *Ibid*., p. 940.



La prematura razón instrumental de la ilustración moderna y la barbarie de Occidente siempre fueron la encarnación del capital: poder de todos los poderes, que vino al mundo "chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies".[26]

La racionalidad capitalista y la barbarie de Occidente se rigen por el valor de cambio y se mueven bajo la lógica medular de la conquista total, dominio, despojo, explotación, cosificación, mercantilización y privatización del mundo, de seres humanos y naturaleza, incluidos la subjetividad, el filosofar y el conocimiento.[27]

En el presente siglo la imperialización de las transnacionales patentiza esta barbarie civilizada, planificada y tecnológicamente sofisticada, que conlleva terrorismo transnacional de Estado, bombardeos ciegos con drones y armas de última generación para el exterminio masivo.

Allí están entre otras, las dos carnicerías mundiales, el exterminio de Vietnam, Laos, Camboya, Corea, Palestina, Afganistán, Irak, Libia, Siria, además de todos los ecocidios[28] y genocidios perpetrados en Nuestra América, Asia y África desde la conquista europea hasta la actual recolonización en curso.

El capital transnacional se ha erigido en el dueño y señor de los trabajadores y pueblos del mundo, así como de toda la naturaleza. Las transnacionales han convertido a muchos países en sus feudos y patios traseros productores de materias primas y alimentos.

Muchos de ellos subastados en las metrópolis del siglo XXI por sus gobiernos pro-imperialistas, como sucede con la mayoría de regímenes latinoamericanos y caribeños.

Como nunca antes, la razón instrumental[29] de las transnacionales de producir plusvalía como "fin supremo de la humanidad"

[26] *Ibid*., p. 950.

[27] Gallardo Salazar, Luis Miguel. "Mesoamérica: una alternativa epistémica no kantiana". En Martínez Contreras, Jorge y Ponce de León, Aura (coord.). *El saber filosófico*, p. 56.

[28] Broswimmer, Franz J. *Ecocidio*, pp. 149 ss.

[29] Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 21 ss.

fue tan bárbaramente civilizada como hoy, no sólo expoliando seres humanos, sino también naturaleza.

Esta depredación global conduce a todo el planeta al borde de un fin, largamente preparado por el complejo proceso mundial de ecocidio, que no es sino la devastación plena de los ecosistemas, en beneficio de las ganancias trasnacionales mediante ofertas ecocídicas oficiales de muchos gobiernos del mundo: "Para atraer a empresas como la suya […] hemos derribado montañas, arrasado selvas, secado zonas pantanosas, movidos ríos, desplazado ciudades, […] todo para facilitarles, a usted y a su empresa, hacer negocios aquí".[30]

Publicidad ecocídica que hoy se recicla con intensidad con la venta de países completos por cuenta de presidentes que se desempeña como verdaderos gerentes de las transnacionales estadounidenses, canadienses, europeas, rusas, chinas y japonesas, dispuestos a enajenar todo, tierras, aguas, bosques, biodiversidad, ecosistemas, energéticos, cultura, soberanía, autonomía, identidad y el futuro de las generaciones venideras, a través de instrumentos económicos y políticos neoliberales que incluyen todas las formas de violencia, incluidas la intensificación del terrorismo de Estado contra las luchas sociales de los desposeídos y particularmente las luchas de las comunidades y culturas originarias en defensa de la Madre Tierra.

Al respecto, Morin señala: "el dominio de la naturaleza que de suyo no admite control, conduce a la degradación de la biósfera y, por consiguiente, a la degradación de la vida y de la sociedad humanas: este tipo de dominio tiene un carácter suicida".[31]

La violencia contra la naturaleza está determinada en esencia por la producción de plusvalía, concretizada en el valor de cambio que emerge en el mercado como ganancia, sustentada en las relaciones de producción, para la explotación y la dominación de seres humanos y naturaleza, que caracterizan a las sociedades

[30] Citado en "Subsidies for Sacred Cows", *Worl Watch*, vol. 9, núm. 1, enero-febrero de 1996.

[31] Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, pp. 41 y 42.



clasistas en general, máxime a las sociedades capitalistas de todo el mundo.

Mientras las relaciones de producción de explotación fundadas en la propiedad privada expolian fuerzas trabajo y naturaleza mediante la producción de plusvalía con la subversión y la asimilación de la ciencia y la tecnología al capital; las relaciones de dominación activando el aparato estatal y el derecho, producen y reproducen este orden imperante utilizando todos los medios, incluidos la democracia, la educación, la ideología, la producción de medios de exterminio masivo, el comercio de armas, la carrera armamentista, el uso de armas nucleares, químicas, biológicas, genéticas y sísmicas; y las guerras en curso de intensidad diferenciada para privatizar los recursos naturales, energéticos y apropiarse de las áreas geoestratégicas.[32]

De esta manera el capital ha universalizado la devastación del ser, en tanto humanidad y naturaleza. Así, según cálculos conservadores de la ONU, en el mundo existen más de mil 300 millones de personas que sobreviven con menos de dólar al día y casi 3 mil millones con menos de dos dólares, a pesar de que hoy en el mundo se produce alimentos para nutrir a 12 mil millones de personas en un planeta habitado por 7 mil millones, fenómeno explicable si se advierte que la producción y el mercado alimentario están controlados por el poder[33] de una decena de multinacionales[34] que gobiernan el mundo[35] y son capaces de aniquilar cualquier comunidad y ecosistema opuestos a su codicia de plusvalía.[36]

[32] Ramonet, Ignacio, "El año de todos los peligros", *Le Monde Diplomatique*, 4 de febrero de 2012.

[33] Ramiro, Pedro; González, Érika y Hernández Zubizarreta, Juan, "El poder de las empresas transnacionales", *Diagonal*, 22 de noviembre de 2013.

[34] Rodríguez, Olga, "Un crimen organizado", *Eldiario.es*, 27 de diciembre de 2013.

[35] Boff, Leonardo, "El funesto imperio mundial de las corporaciones", *El País* (Costa Rica), 4 de enero de 2014.

[36] Berazaluce, Iñaki, "Diez corporaciones del mundo real que aparecen salidas de la mente de un supervillano", *Público.es*, 4 de diciembre de 2013.

En contraste, los 100 multimillonarios más ricos del orbe poseen una fortuna estimada en 2.1 billones de dólares, equivalente al 2.9% del PIB mundial. No es descabellado sostener que el capitalismo es el cáncer de la biosfera,[37] que aún así es poco al comprender que el capital es el implacable enemigo de la humanidad y la naturaleza.[38]

La muerte y la desolación humana que genera la racionalidad capitalista[39] se complementan y condicionan con la muerte y desolación produce contra la naturaleza.

El despliegue de la imperialización, la decadencia sistémica[40] y las constantes crisis estructurales del capital trasnacional durante los dos últimos siglos, ha complejizado, exacerbado y globalizado la violencia, concretizada en los recurrentes epistemicidios, genocidios, etnicidios, ecocidios y culturacidios contra la humanidad y contra la naturaleza reproducidos sin cesar en escala ampliada.[41]

Bárbaras devastaciones que se centran en la destrucción general de la vida natural, la depredación y exterminio del medio ambiente,[42] que los gobiernos del gran capital mistifican con el

[37] Riechmann, Jorge, "Desconectados", <http://www.tratarde.wordpress.com>, 17 de enero de 2012.

[38] Bensaïd, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 9.

[39] Betto, Frei, "¿Salvar vidas o salvar el capital?", <http://www.granma.cubaweb.cu>, 3 de febrero de 2012.

[40] Véase Valverde, José María. *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*, Barcelona: Ariel, 2008; y Lettieri, Alberto, *La civilización en debate. Historia contemporánea de las revoluciones burguesas al neoliberalismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

[41] Mantxo, Martín, "Otro 12 de octubre: ¡el ecocidio y genocidio continúan!", *Rebelión*, 13 de octubre de 2013.

[42] La dialéctica epistémica del medio ambiente ha sido fluida, algunos diccionarios lo entienden así: Ambiente: (del latín "ambiens-entis", circundante, de "ambire", de riv- de "ire", ir, con el prefijo "amb", alrededor) (…) "atmósfera. Medio." (…) Con respecto a una persona, animal o cosa, conjunto de circunstancias y cosas favorables a su desarrollo que lo rodean". Véase Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos; Real



taparrabo del cambio climático,[43] que ha servido para la implementación políticas sistémicas medioambientales, orientadas a administrar el exterminio de la vida natural y humana, mientras crea y recrea la contaminación y el efecto invernadero que afecta a todos los cuerpos planetarios dotados de atmósfera, fenómeno que se ha profundizado en toda la tierra por la emisión de ciertos gases, como el dióxido de carbono, clorofluorocarbonos, halones, hidroclorofluorocarbonos, bromuro de metilo, el metano, entre otros, y la destrucción de las fuentes hídricas por la extracción megaminera, gasera y petrolera de las transnacionales.

La catástrofe ambiental[44] comprende ecosistemas, biodiversidad, flora y fauna, clima, atmósfera, bosques como la Amazonia,[45] deforestación y desertificación. Como también la destrucción de especies marinas, ríos, lagos, lagunas ubicadas en cabeceras de cuenca, manantiales, puquiales (nacientes de agua andinos), bofedales (humedades de altura) y los glaciares (fuente de agua dulce).

Sombría perspectiva contra la humanidad y la naturaleza derivadas de las lógicas y las acciones sistémicas del capitalismo mundial, como el insostenible consumo de combustibles fósiles (petróleo, gas y carbón), la agricultura industrial de las transnacionales,[46] la ruina de los hábitats, el extractivismo minero y petrolero,[47] la tabla de árboles y la devastación de

---

Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, facsímiles de la edición comprendida entre 1726 y 1984 (en línea), <http://buscon.rae.es/ntle/SrtltGUILoginNtle>.

[43] Enciso L., Angélica. “Expertos diluyen reportes sobre cambio climático: José Sarukhán”, *La Jornada*, 20 de enero de 2014.

[44] Riechmann, Jorge, “Desconectados”, 17 de enero de 2012. Disponible en <http://www.tratarde.wordpress.com>.

[45] Jaime, Jorge V. *et al*., *S.O.S. Amazonía*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

[46] Ribeiro, Silvia, “Industria animal: terminando los mitos”, *La Jornada*, 28 de enero de 2012.

[47] Soliz Rada, Andrés, “Indígenas y petroleras suscriben el primer acuerdo en América Latina”, *La Haine*, 17 de diciembre de 2011.

bosques,[48] el tráfico voraz de los "diamantes de sangre" y de los "minerales de conflicto",[49] uso masivo de plaguicidas,[50] la proliferación fraudulenta[51] de los transgénicos,[52] la sobre pesca y la anárquica proliferación urbana, las alteraciones de los nutrientes, el uso de materiales químicos que dañan demasiado al planeta, la polución, la basura tecnológica,[53] la destrucción de la capa de ozono que da ingreso a los rayos ultravioleta que van directamente a la piel del humano provocando enfermedades de la piel; el humo que despiden las fábricas contamina el aire que se respira, la pérdida de áreas verdes, el uso desmesurado de los terrenos de cultivo y de los bosques, que no permite la oxigenación del medio ambiente, el anhídrido carbónico que despiden los vehículos, la contaminación nuclear (Fukushima),[54] los desechos tóxicos de fábricas arrojados a los ríos y mares, el derretimiento de los glaciales que provoca cambios bruscos del clima, ocasionando tormentas sin precedentes e incremento descomunal de refugiados por causas medioambientales.

[48] En esta perspectiva depredadora, por ejemplo, las trasnacionales cortan hoy dos mil árboles por minuto en la Amazonía. Al respecto véase Camacho, Benjamín, "Ataque de las transnacionales contra la humanidad. La Amazonía y los ladrones de bosques", *Lucha Indígena*, año 6, núm. 65.

[49] Wilson, Amada, "Minerales de sangre bajo el árbol de navidad", <http://www.rebelion.org>.

[50] Restrepo, Iván, "El reinado de los plaguicidas", *La Jornada*, 6 de enero de 2012.

[51] Malhotra, Heide, "Gigantes de la biotecnología gastan millones para evitar etiquetado de transgénicos", *La Gran Época*, 12 de octubre de 2013.

[52] Sánchez, David, "Transgénicos, el tiempo confirma todos los temores", *Soberanía alimentaria*, 6 de febrero de 2012.

[53] López Marijuán, Daniel, "La basura tecnológica, un crescendo insostenible y ponzoñoso", *Boletín ECOS*, 10 de enero de 2014.

[54] López Arnal, Salvador, "Contaminación química, enfermedades y los efectos del accidente de Fukushima", *Boletín ECOS*, núm. 17. <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial>.



Estas violencias sistémicas contra la humanidad-naturaleza-humanidad se intensifican en el siglo XXI en relación directa con el incremento de la pugnas geoestratégicas y geopolíticas de las fracciones imperialistas estadounidense, europea, japonesa, rusa y china por un nuevo reparto económico-político del planeta.

Adviértase cómo "La degradación medioambiental está producida por la interacción del poder económico, político y cultural [...]. El motor de ese proceso en las sociedades capitalistas, que se van aproximando a una casi universalidad, son las fuerzas, instituciones y actividades económicas".[55]

Esta esencia depredadora del capital que avecina el fin del mundo[56] fue descubierta y explicada por Marx hace más de siglo y medio, diciendo a la sazón: "La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".[57] Hoy no sólo se confirma plenamente, sino que se ha convertido en la mayor amenaza para la vida humana y natural.[58]

Este orden bárbaro de cosas desentraña la decadencia y putrefacción de la civilización occidental,[59] cuyos conceptos fundamentales se hallan en proceso de desintegración,[60] como también las ilusiones de su refundación, desarrollo y sustentabilidad mercantil.[61] Han fracasado estrepitosamente sus arsenales ideológicos, sus Premios Nobel, sus académicos orgánicos y su

[55] Goldblart, David, *Social Theory and Environment*, Westview Press, p. 199.

[56] Jamail, Dahr, "Cambio climático: últimas noticias sobre el fin del mundo", *Tom Dispatch*.

[57] Marx, Karl, *El capital*, pp. 612-613.

[58] Kovel, Jöel, *El enemigo de la naturaleza. ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?*, p. 35.

[59] Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, pp. 93 ss.

[60] Citado por Constante, Alberto, "Uniformidad y ubicuidad de la violencia", en Jiménez, Marco A. (ed.), *Subversión de la violencia*, p. 63.

[61] Boff, Leonardo, "Desarrollo sostenible: crítica al modelo estándar". <http://www.rebelion.org>.

instrumental sofisticado en la comprensión y solución de la violencia contra los seres humanos y la naturaleza.

La filosofía mercantil de Occidente falla al abordar la violencia porque cosifica las relaciones sociales y se pierde en las marañas epistémicas de la razón instrumental, mismas que son antologizadas en la mercancía y aliendas, a la vez, en el capital.

Los teóricos de estos enfoques abordan la violencia lastrados por las taras ontológicas y epistémicas sistémicas que terminan mistificándola en lugar de encontrar su razón de ser.

Incapaces de trascender el mundo fenoménico, ponderan sus apariencias y la derivan unilateralmente de factores subjetivos simplificándola y abstrayéndola del sistema capitalista histórico y concreto que la genera.

A partir de estas falsas premisas epistémicas sus espadachines a sueldo y los regímenes del capital, tanto metropolitanos como subalternos, construyen soluciones económicas, políticas y culturales para administrar la devastación de la naturaleza con cinismo profesional y estulticia sistémica, en vez de tratarla radicalmente y eliminarla.

Esto explica en última instancia por qué naufraga la visión occidental y sus estrategias ecológicas y políticas medioambientales; por qué se hunden las ruidosas retóricas ecológicas de la ONU y fracasan sus ejércitos de expertos sistémicos; por qué estallan como pompas de jabón las bienintencionadas herramientas heurísticas de las tropas de científicos del sistema que sueñan con el desvarío de transitar hacia sociedades industriales sustentables a golpe de modelizaciones matemáticas que juegan con complejas simulaciones en la tupida red de interacciones entre el capital y la biosfera a través de cinco variables: inversiones, población, contaminación, recursos naturales y alimentos, sin tocar las raíces ontológicas de la compleja devastación terminal de los seres humanos y la naturaleza por cuenta del capital; por qué se arruinan las pomposas políticas verdes sustentables[62] del

[62] Riechmann, Jorge, "¿Tiene sentido seguir evocando transiciones hacia sociedades industriales sustentables?", *Viento sur*, 15 de enero de 2014.



capital,[63] las políticas educativa ecológicas de moda y la fiebre de la economía verde como cultura mediática;[64] por qué revientan las fraudulentas legislaciones, las estafas científicas y los rituales cónclaves de Copenhague, Cancún y Durbán,[65] cuyos acuerdos (Kyoto) fueron siempre saboteados por las potencias depredadoras del planeta, encabezados por Estados Unidos.[66]

En Nuestra América el modelo neoliberal implantado por las corporaciones principalmente estadounidenses, canadienses y chinas,[67] de la mano con las oligarquías locales, no sólo ha depredado y depreda el campo socio-económico y cultural, sino también ha devastado en escala inconcebible a la propia naturaleza.

La violenta reprimarización transnacional de las economías[68] de la región la ha transformado en una constelación de nuevas colonias militarizadas exportadoras privilegiadas de materias primas y en piezas estratégicas de la actual imperialización transpacífica transmutadas, a la vez, en los eslabones más frágiles de la gran cadena de tormentas revolucionarias del siglo XXI.

[63] Villa, Lucía, "El capitalismo nunca podrá ser verde ni tener rostro humano (entrevista a Yayo Herrero, coordinadora de Ecologistas en Acción)", *Público.es*, 16 de enero de 2014; Toledo, Víctor M., "¿Capitalismo verde?", *La Jornada*, 14 de febrero 2014; y Cappa, María, "Seguir creciendo así nos llevará al colapso ecológico" (entrevista a Florent Marcellesi, teórico de la ecología política), *La Marea*, 6 de diciembre de 2013.

[64] Valqui Cachi, Camilo y Cyntia Raquel Rudas Murga, "Marx y las falacias de la economía verde en el siglo XXI", en Rodríguez Saldaña, Roberto y José Gilberto Garza Grimaldo (coords.), *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*.

[65] Nadal, Alejandro, *Epílogo en Durbán*. <http://www.sinpermiso.info>.

[66] Saxe-Fernández, John, "Receta para el desastre", *La Jornada*, 29 de diciembre de 2011 . Véase además, Ramonet, Ignacio, "Urgencias climáticas", *Le Monde Diplomatique*, 3 de enero de 2012.

[67] Mantovani, Emiliano, "Los rasgos del 'Efecto China' y sus vínculos con el extractivismo en América Latina", *Rebelión*, 6 de febrero de 2014.

[68] Soto, Hernán, "Chile y América Latina están en la mira", *Punto final*, 21 de enero de 2014.

Incluso los gobiernos progresistas y populares de Nuestra América con proyectos y consignas contra el imperialismo toman cada vez rumbos del Estado de Bienestar, del capitalismo con rostro humano, del progresismo, del desarrollo con inclusión social, del pos-neoliberalismo,[69] del pos-capitalismo, del neodesarrollismo[70] y de la gestación extractivista.[71] Son gobiernos que no sólo no han revertido la estructura colonial extractivista, sino que de hecho la han profundizado, presos también del imperialismo ecológico y del opio extractivista.

Van encallando en los arrecifes ontológicos, epistémicos, económicos, políticos y geopolíticos del imperialismo, estadounidense, europeo y chino, principalmente.

Todo esto evidencia aún más que el capitalismo mundial podrá ser verde y tener un rostro humano, sin perder su carácter devastador.[72] El capital por esencia está contra del ser humano y contra de la naturaleza. Niega la esencia de ambos y, en tanto sistema, es una descomunal caldera de muerte a expensas de la vida en el planeta, incapaz de escapar a su lógica autodestructiva y sus propios límites terminales.

[69] Mariano, Féliz, "Capitalismo posneoliberal y buenvivir en Argentina. ¿Cómo salir de la trampa neodesarrollista?", *Herramienta*, núm. 53.

[70] Cantamutto, Francismo J. y Costantino, Agostina, "Neodesarrollismo: ¿cuánto hay de nuevo?", *Herramienta Web*, 14 de octubre de 2013.

[71] Machado Aráoz, Horacio, "En las encrucijadas del extractivismo: gobiernos progresistas *vs*. Movimientos del Buen Vive y el (eco)socialismo del siglo XXI", *Herramienta*, núm. 53. Véase además, Zibechi, Raúl, "Extractivismo, movimientos y revolución", *La Jornada*, 26 de julio de 2013, y Ruiz Guadalajara, Juan Carlos, "22 de julio día mundial contra la megaminería tóxica", *La Jornada*, 21 de julio de 2013.

[72] Villa, Lucía, "El capitalismo nunca podrá ser verde ni tener rostro humano", *Rebelión*, 16 de enero de 2014.



Referencias

Ariel, Barcelona y Lettieri, Alberto (2004). *La civilización en debate. Historia contemporánea de las revoluciones burguesas al neoliberalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

Belshaw, Christopher (2005). *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*. Madrid: Tecnos.

Bensaïd, Daniel (2013). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Berazaluce, Iñaki (4 de diciembre de 2013). "Diez corporaciones del mundo real que aparecen salidas de la mente de un supervillano". *Público.es*.

Betto, Frei (3 de febrero de 2012). "¿Salvar vidas o salvar el capital?" <http://www.granma.cubaweb.cu>.

Boff, Leonardo (4 de enero de 2014). "El funesto imperio mundial de las corporaciones". *El País* (Costa Rica).

Boff, Leonardo (4 de febrero de 2012). "Desarrollo sostenible: crítica al modelo estándar". <http://www.rebelion.org>.

Broswimmer, Franz J. (2005). *Ecocidio*, Navarra: Laetoli.

Camacho, Benjamín. "Ataque de las transnacionales contra la humanidad. La Amazonía y los ladrones de bosques". *Lucha Indígena. Llapa Runaq HatariYNin*, 6(65).

Cantamutto, Francismo J. y Costantino, Agostina (14 de octubre de 2013). "Neodesarrollismo: ¿cuánto hay de nuevo? "*Herramienta Web*.

Cappa, María (6 de diciembre de 2013). "Seguir creciendo así nos llevará al colapso ecológico (entrevista a Florent Marcellesi, teórico de la ecología política)". *La Marea*.

Enciso L., Angélica (20 de enero de 2014). "Expertos diluyen reportes sobre cambio climático: José Sarukhán". *La Jornada*.

Gallardo Salazar, Luis Miguel (2007). "Mesoamérica: una alternativa epistémica no kantiana". En Martínez Contreras, Jorge y Ponce de León, Aura (coords.), *El saber filosófico*. México: Siglo XXI.

Goldblart, David (1996). *Social Theory and Environment*. Boulde: Westview Press.

González Casanova, Pablo (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Madrid: Anthropos / UNAM.
Gray, John (2013). *El silencio de los animales*. Madrid: Sexto Piso.
Horkheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
Jaime, Jorge V. *et al*. (2011). *S.O.S. Amazonía*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
Kovel, Jöel (2005). *El enemigo de la naturaleza. ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?* Buenos Aires: Asociación Civil / Tesis 11.
Ledezma-Mateos, Ismael. (2012)"La relación hombre-naturaleza en Bruno Latour: humanos y no humanos". En Von Mentz, Brígida (coord.), *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. México: Siglo XXI.
López Arnal, Salvador. "Contaminación química, enfermedades y los efectos del accidente de Fukushima". *Boletín* ECOS, 17. Disponible en <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial>.
López Marijuán, Daniel (10 de enero de 2014). "La basura tecnológica, un crescendo insostenible y ponzoñoso". *Boletín* ECOS.
Machado Aráoz, Horacio. "En las encrucijadas del extractivismo: gobiernos progresistas *vs*. Movimientos del Buen Vive y el (eco)socialismo del siglo XXI". *Herramienta*, 53.
Maldonado, Carlos E. (2009). *Visiones sobre la complejidad*. Bogotá: Ediciones El Bosque.
Malhotra, Heide (12 de octubre de 2013). "Gigantes de la biotecnología gastan millones para evitar etiquetado de transgénicos". *La Gran Época*.
Mantovani, Emiliano (6 de febrero de 2014). "Los rasgos del *Efecto China* y sus vínculos con el extractivismo en América Latina". *Rebelión*.
Mantxo, Martín (13 de octubre de 2013). "Otro 12 de octubre: ¡el ecocidio y genocidio continúan!" *Rebelión*.
Mariano, Félix. "Capitalismo posneoliberal y buenvivir en Argentina. ¿Cómo salir de la trampa neodesarrollista?". *Herramienta*, 53.
Martínez Contreras, Jorge y Ponce de León, Aura (coords.) (2007). *El saber filosófico*. México: Siglo XXI.



Marx, Karl (1974). "Tesis sobre Feuerbach". En Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas*. T. I. Moscú: Progreso.
Marx, Karl (1981). *El capital*. Tomo I. México: Siglo XXI.
Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grudrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
Moliner, María (1979). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
Morin, Edgar (1990). *Introduction á la pensé complexe*. París: ESF.
Morin, Edgar (1999). *Los siete saberes para la educación del futuro*. París: UNESCO.
Morin, Edgar (2009). *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Barcelona: Paidós.
Nadal, Alejandro (19 de diciembre de 2011). *Epílogo en Durbán*. Disponible en <http://www.sinpermiso.info>.
Ramiro, Pedro, Érika González y Hernández Zubizarreta, Juan. "El poder de las empresas trasnacionales". *Diagonal*.
Ramonet, Ignacio (4 de febrero de 2012). "El año de todos los peligros". *Le Monde Diplomatique*.
Restrepo, Iván (6 de enero de 2012). "El reinado de los plaguicidas". *La Jornada*.
Reyes Salinas, Medardo y González Ruiz, Enrique (2012) (coords.). *Violencias sistémicas: los derechos humanos en México y América Latina*. México: Ediciones Eón / Universidad Autónoma de Guerrero.
Ribeiro, Silvia (28 de enero de 2012). "Industria animal: terminando los mitos". *La Jornada*.
Riechmann, Jorge (15 de enero de 2014). "¿Tiene sentido seguir evocando transiciones hacia sociedades industriales sustentables?" *Viento Sur*.
Riechmann, Jorge (17 de enero de 2012). *Desconectados*. Disponible en <http://www.tratarde.wordpress.com>.
Rodríguez Saldaña, Roberto y Garza Grimaldo, José Gilberto (coords.) (2012). *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*. México: Editorial Laguna / Universidad Autónoma de Guerrero.

Rodríguez, Olga (27 de diciembre de 2013). "Un crimen organizado". *eldiario.es*.
Roitman Rosenmann, Marcos (4 de febrero de 2012). "Cuando la esperanza nos lleva al abismo". *La Jornada*.
Ruiz Guadalajara, Juan Carlos (21 de julio de 2013). "22 de julio día mundial contra la megaminería tóxica". *La Jornada*.
Saab, Salma (2012). "Unificación y fragmentación del conocimiento". En Von Mentz, Brígida (coord.), *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. México: Siglo XXI.
Sánchez, David (6 de febrero de 2012). "Transgénicos, el tiempo confirma todos los temores". *Soberanía alimentaria*.
Saxe-Fernández, John (29 de diciembre de 2011). "Receta para el desastre". *La Jornada*.
Soliz Rada, Andrés (17 de diciembre de 2011). "Indígenas y petroleras suscriben el primer acuerdo en América Latina". *La Haine*.
Soto, Hernán (21 de enero de 2014). "Chile y América Latina están en la mira". *Punto final*.
Toledo, Víctor M. (14 de febrero de 2014). "¿Capitalismo verde?" *La Jornada*.
Touraine, Alain (2002). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
Valqui Cachi, Camilo (2012). *Marx vive. Derrumbe del capitalismo. Complejidad y dialéctica de una totalidad violenta*. México:Ediciones Eón / Universidad Autónoma de Guerrero.
Valqui Cachi, Camilo y Rudas Murga, Cyntia Raquel (2013). "Premisas reales y epistémicas de la violencia contra la naturaleza en la segunda mitad del siglo XXI". *Conocer y Hacer, Revista de Investigación de la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo*, 1 (1).
Villa, Lucía (16 de enero de 2014). "El capitalismo nunca podrá ser verde ni tener rostro humano (entrevista a Yayo Herrero, coordinadora de Ecologistas en Acción)". *Público.es*.



Von Mentz, Brígida (coord.) (2012). *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. México: Siglo XXI.

Wilson, Amada (25 de diciembre de 2012). *Minerales de sangre bajo el árbol de navidad*. Disponible en <http://www.rebelion.org>.

Zardoya Loureda, Rubén (2000). *La filosofía burguesa posclásica*. La Habana: Editorial Félix Varela.

Zibechi, Raúl (26 de julio de 2013). "Extractivismo, movimientos y revolución". *La Jornada*.

Segunda parte

Cosmovisión de las comunidades originarias de Nuestra América sobre el ser humanidad naturaleza

Capítulo I
Llankay (trabaja), yachay (edúcate), sonkoy (ama al ser humano, a la sociedad y la naturaleza), valores históricos del pueblo en el Tawantinsuyo[1]

Manuel Góngora Prado

Introducción

Frustrado brutalmente el desarrollo de la civilización del Tawantinsuyo, también llamado periodo autónomo, la dominación española trabajó en todo el sistema político-social (militar, económico, político, social, cultural, educativo y religioso) sus políticas coloniales.

El clero tuvo la sistemática tarea del "lavado cerebral" o reeducar en todas las formas de la conciencia social para lograr la tergiversación total de los principios genuinos del *llancay* (trabaja),

[1] El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación del mismo nombre, adscrito al IIPPLA, Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, año 2014. Código del estudio: 130304056. Área de investigación: Filosofía Andina. Programa de investigación: E.2.2 Estudios Andinos y E.2.9 Estudios de Problemas Éticos y de Filosofía Política. Línea de investigación: Código UNESCO 7204. Sistemas Filosóficos: 7204.01, Filosofía Antigua.



yachay (edúcate), *sonkoy* (ama al ser humano, a la sociedad y la naturaleza). Así, la dominación no fue sólo económica y política, sino espiritual, en especial moral, educativa y cultural, para garantizar por siglos su "total" e invariable dominación.

Esta investigación se realizó donde se desenvuelven estos hechos, en el pasado y presente del sistema político social de la nación peruana; se logró la correspondencia entre el análisis y síntesis; se cumplieron los objetivos; se resolvió las preguntas; se demostró la hipótesis; la metodología utilizada está basada en los fundamentos epistemológicos del materialismo dialéctico con la categoría lógico-histórica, las conclusiones se corresponden con todo el análisis y síntesis del trabajo.

Objetivos

Se afirma que por más de cinco siglos *ama llulla, ama suhua, ama kella* fueron los valores axiológicos y morales de los pobladores del Tawantinsuyo. Estos principios casi nunca se contrastaron con la práctica cotidiana de la vida real.

Utilizando la categoría lógica de lo general y específico, lo abstracto y lo concreto, buscamos, por un lado, contrastar los principios morales y axiológicos de la cultura europea, consistente en ser mentiroso, ocioso y ladrón, que más tarde serán convertidos al idioma quechua a través del clero, con el significado de *ama llulla, ama kella* y *ama suhua*. Mecánicamente, se traslada la racionalidad europea y sus valores culturales para luego, maniqueamente, endilgar a los pobladores del mundo andino una filosofía idealista, metafísica, clerical, maniquea, fantasiosa y subjetiva, como si fuera la moral y los valores del Tawantisuyo.

El objetivo que se demuestra es que el coloniaje rapaz no solamente requería primeramente dominar con las armas a la civilización inca, sino continuar para garantizar y perpetuar esta dominación en el campo de la cultura y la educación, manipulando de este modo la moral y valores del Tawantinsuyo, que nunca practicaron, desde el runa o simple poblador de los diferentes *ayllus*, hasta las *panacas* de los incas.

El fin político que buscaban era justificar que el español venía a realizar una obra de salvación de estos “animales sin conciencia”, llamados indios o salvajes, justificar la evangelización como un camino a la imposición de la racionalidad occidental y para que se arrepientan ante Dios de todo lo malo que se les atribuía.

Los dominadores de todas las épocas y de todas las culturas del planeta nunca se han considerado colonialistas o invasores, siempre han justificado con aparentes y humanos deseos esta obra, para apropiarse de la riqueza material, los recursos naturales y la fuerza del trabajo humano, con el exclusivo fin de dominar y explotar.

Era absolutamente necesario justificar su obra inhumana argumentando que no eran colonialistas, sino “descubridores”, un poco más “libertadores”, aunque este concepto no venía al caso en esos tiempos. La consigna de los ladrones que después de robar gritan al mundo: “persigan al ladrón”, es precisa para ver el comportamiento de los colonizadores españoles, y ahora globales.

Por tanto, era vital negar sus valores, sus principios milenarios, su conducta cotidiana del poblador, se trata de hacerlo sentir culpable de todas las maldiciones y nunca maltratado ni humillado. Para esto, era perfecto crear en la conciencia colectiva del común de todos los pobladores el sentimiento de culpa que sólo con el advenimiento del “perdón celestial” podían redimir su alma de pecadores. Regalaban el cielo con previo arrepentimiento a cambio de la cruel dominación terrenal.

En toda la historia de la oprobiosa dominación colonialista se cincela el nuevo disco duro en el cerebro y la conciencia de los dominados. En el plano de la superestructura social y política nacerá, de los laboratorios, principalmente del clero, las inverosímiles “normas morales y axiológicas” de ladrón (*ama suhua*), mentiroso (*ama llulla*) y ocioso (*ama kella*).

La contrastación histórica, antropológica, sociológica, económica y filosófica demuestra que se fabricaron estas monumentales mentiras para hacer aparecer a la cultura de los latinoamericanos como pobladores de una raza aborrecible y que sólo la salvación divina podría redimirlos; el Dios abstracto se cristaliza en la mente



maquiavélica del clero en “salvadores” o evangelizadores de salvajes y atrasados en ciencia, tecnología, cultura, moral y axiología.

El trabajo es “perfecto”, la tarea de dominación se cinceló a sangre y fuego. Los culpables de estas triquiñuelas ahora son los salvadores; quien no estaba de acuerdo pasaba por la Santa Inquisición, creada por el clero, para que renuncie al “demonio” o al mal, propiamente dicho. Desenmascarar esta lógica maquiavélica es el objetivo concreto que se ha demostrado.

Marco teórico

En el estudio es teórico se ha utilizado versiones orales de campesinos e intelectuales de la talla de Américo Yabar, de la ciudad de Paucartambo, y runas de Paruro del Cusco, que han permitido corroborar el concepto de la moral y los valores que se practican en el Tawantinsuyo, consistente en el trabajo, la educación y el amor al ser humano, la sociedad y la naturaleza.

Se ha utilizado fuentes orales y escritas para interpretar el periodo inca, entre ellas las crónicas de la época colonial y artículos de la época republicana, mismas que han sido contrastadas con la realidad presente. Para esto se ha utilizado la filosofía, antropología, etnohistoria, sociología, educación y economía, con el objetivo de tener una visión de la totalidad del sistema político social en que se desarrolla la moral y los valores del poblador común de la sociedad inca.

Hipótesis demostrada

Los principios axiológicos y morales de *ama llulla*, *ama kella* y *ama suhua*, atribuidos a la cultura de los quechuas, son burdas patrañas inventadas por los colonizadores españoles y continuada por criollos en la época republicana, que se dedicaron a la especulación del indigenismo romántico para justificar e incrementar en el plano de la cultura, la educación, la historia y en todo el sistema político social la dominación que se inicia en el plano militar y luego abarca toda la sociedad, especialmente en la superestructura social, polí-

tico, cultural e ideológica. Sin ser reduccionistas ni terminar en una suerte de indigenismo a ultranza, los principios de *llankay*, *yachay* y *sonkoy* se volverán a practicar plenamente en nuestra sociedad ahora y en el futuro porque son valores auténticos que forman parte de nuestra cultura. Esta legítima restauración de nuestros valores forma parte de la lucha por un Estado nacional y soberano; en el plano de las ideas, sirve para contrarrestar los intentos de los globalizadores de avanzar y fortalecer la dominación neocolonial y el proceso occidental de recolonización mundial.

La moral cotidiana del runa y el testamento de Ondegardo

En la presente investigación, nos referimos al sistema político, económico y social del Tawantinsuyo para analizar la estructura o base económica y la superestructura social, jurídica, política, cultural y educativa que da lugar este modo específico de producción, calificado, para la sociedad de nuestro pasado y en su periodo autónomo, como el modo de producción asiático.

Diferentes historiadores dan cuenta de contradicciones que presentaba la sociedad de entonces, entre otras, Hurin contra Hanan; clero solar contra ejército; panaka de Pachacuti contra panaka de Tupac inca Yupanqui; estado inca contra señores locales; Estado contra esclavos yanaconas, etc. Cuando el incipiente ejército de los españoles, conducido por Francisco Pizarro, derrota en Cajamarca al inca Atahuallpa, el Tawantinsuyo se encontraba en plena guerra civil entre los orejones, entre los Hurin y los Hanan, entre el clero solar y el ejército, cuya derivación fue la lucha fratricida entre las principales panakas imperiales.

El desarrollo del colonialismo español, cuya respuesta fue la guerra de resistencia incaica, dio cauce a la agudización de otras contradicciones, al sublevarse contra los incas varios señores locales y miles de yanaconas, en medio de un trastorno total cuyo epílogo fue la destrucción del Tahuantinsuyo y la anexión de su territorio a la dominación colonial española.



Sobre la historia del Tawantinsuyo se han publicado importantes trabajos, destacando Carlos Núñez Anavitarte, Gustavo Valcárcel, Emilio Choy, Antonio Díaz Martínez, Pablo Macera, Luis Guillermo Lumbreras, Julio Roldán, José de la Riva Agüero, Raúl Porras Barrenechea, Efraín Morote Best, Julio Valdivia Carrasco, Agustín Barcelli, Waldemar Espinoza Soriano, Alberto Bueno Mendoza, Hernán Amat, Henrique Urbano, María Rostworowski, Franklin Pease, Edmundo Guillén Guillén, Víctor Hugo Guevara, Humberto Vargas Salgado y Juan José Vega, por citar sólo a importantes intelectuales peruanos, cada uno de los cuales han presentado novedosos enfoques sobre el pasado y presente de la cultura incaica, no avizorándose el futuro que prevén porque siguen existiendo contradicciones sin resolver y están a la orden del día.

Las contradicciones referidas en la cultura de los incas encontraron su máxima expresión en la guerra que enfrentó a Huáscar con Atahuallpa. Para llegar a entenderlas es preciso referirse a todo el devenir histórico incaico, desde sus orígenes. Es obvio señalar que tales contradicciones obedecían a claros móviles económicos, con consecuencias políticas y sociales. Estuvo en disputa el control de las tierras y de las colectividades de los *ayllus* que las trabajaban.

Es común encontrar en la abundante bibliografía consultada sobre la cultura inca, exceptuando aportes significativos en algunos de los autores antes citados, crasos errores, conclusiones fáciles de ser refutadas, generalizaciones discutibles y, por cierto, chauvinismos absurdos, o sentimentalismos indigenistas de carácter subjetivo. Todo ello se refleja en los textos de enseñanza escolar, este error ha sido general, por parte de autores peruanos y extranjeros. Nació con los primeros cronistas, que recogieron versiones parcializadas cuando no se parcializaron ellos mismos. Los cronistas posteriores y ahora los que hacen filosofía e historia tampoco entendieron cabalmente este proceso porque no utilizaron en sus análisis las categorías de la lógica dialéctica, entre ellas la universalidad y lo concreto, que obliga

a estudiar particular e integralmente la esencia del pensamiento de la cultura inca.

En la historia de los incas, interpretada por diferentes autores, no se encuentran referencias puntuales sobre el comportamiento moral y axiológico de sus habitantes, sea *hatun runas* o simplemente *runas*, no se explica que su conducta y costumbres se haya basado en el *ama llulla*, *ama kella* y *ama suhua*, porque estos principios morales y axiológicos no formaban parte de sus conductas, porque no existieron las condiciones materiales que permita formular semejantes aseveraciones como parte de su vida cotidiana.

Era indispensable para el colonialismo español negar los genuinos valores ancestrales basados en los principio de *llankay*, *yachay*, *sonkoy*, para luego configurar una personalidad del indio autóctono, que diera pie al proceso de evangelización religiosa para acentuar la dominación y justificar históricamente la destrucción del Tawantinsuyo.

Los españoles que por primera vez fueron vistos en las costas de Tumbes ya eran calificados como haraganes, sin rumbo fijo, irreverentes, mentirosos y ladrones. La declaración de arrepentido de Mancio Sierra de Leguizamo, un soldado criminal que junto a las escuálidas tropas de los conquistadores asaltaron y destruyeron el Tawantinsuyo, así lo confirma antes de su muerte:

> Hago este testamento por descargo de mi conciencia y por hallarme culpado en ello; pues he corrompido a gente de tanto gobierno como estos naturales, y tan quitados de cometer delitos, ni excesos, así hombres como mujeres; y cuando ellos vieron que nosotros poníamos puertas y llaves a nuestras casas, entendieron que era de miedo que teníamos a ellos que no nos matasen; pero no porque se creyese que era posible que ninguno hurtase ni tomase a otros la hacienda; y así cuando vieron que entre nosotros había ladrones, y hombres que incitaban a pecar a sus mujeres e hijas, nos tuvieron en poco; y habiendo venido a este reino a tal rotura, en ofensa a Dios, entre lo naturales por el mal ejemplo que hemos dado, y con eso suplico a Dios que me perdone mi culpa, por ver que soy el postrero que



muero de todos los descubridores y conquistadores, y pues en eso entiendo que he descargado mi conciencia.

Naturalmente esta siempre fue la conducta de los colonizadores. En la vida cotidiana, la conciencia de los pobladores del Tawantinsuyo transcurrió en la laboriosidad, el amor profundo a la familia, a la sociedad, al trabajo y la naturaleza o Mama Pacha, siempre dedicados a entender el presente y el devenir, se preparaban con una sólida educación con el objetivo de gobernar siempre mejor, en armonía con sus dioses, a quienes rendían culto reverente. Nunca existió el *ama suhua*, *ama llulla* y, menos, el *ama kella*.

La moral incaica fue sencilla y práctica al extremo de lograr una línea de conducta para el pueblo, estuvo encaminada a una jerarquía de valores verdaderamente superior que se basaba en la verdad, honradez, el amor a la naturaleza, al ser humano y al trabajo. Pocos pueblos de la tierra han alcanzado el considerable adelanto moral que lograron los hombres del antiguo Perú. Su sociedad no conocía el robo, los crímenes, la mentira, la ociosidad, la pobreza y la mendicidad; se practicaba el trabajo colectivo en beneficio de toda la comunidad, el respeto mutuo, respeto a las personas de mayor edad, se dedicaban a construir la vida basada en el bienestar común.

Origen y desarrollo del Tawantinsuyo

Los orígenes del antiguo Perú es desde aproximadamente 2 mil años a.n.e. Los grandes centros urbanos cultistas que se constituyeron fueron Sechín, Paracas, Pukara y Chavín, ya eran sociedades complejas, orgánicas; no eran sociedades pequeñas.

En este periodo existió una mejor organización y planificación del trabajo, consistente en las construcciones de canales de irrigación, cultivos de productos y crianza de ganado. Las artesanías, la cerámica, textilería, arquitectura y orfebrería fueron actividades económicas inherentes a todos los pobladores del campo y las ciudades.

La especialización agrícola, pecuaria y artesanal, así como la producción mercantil simple, originaron la aparición de las prime-

ras formas de propiedad y las clases sociales. Un sector comenzó a apropiarse de la tierra y de la producción; creció el plusproducto necesario para mantener a la burocracia civil y religiosa, a los administradores y el comercio. Comenzaron a primar relaciones sociales desiguales. Quienes laboraban eran los campesinos, pastores y artesanos. La capa sacerdotal militarista se dedicaba a la planificación y al usufructo de la producción. Políticamente, apareció el Estado que tuvo un contenido teocrático y militarista. Fue un gobierno ejercido por los sacerdotes que se consideraron intermediarios del designio divino. La capa social militarista quedó encargada de proteger al sector sacerdotal. En el fondo, los sacerdotes eran especialistas; conocedores de la hidráulica, la agricultura y las ingenierías.

La ideología siguió manteniendo su esencia mítico-religiosa. Se atribuía un origen divino a la naturaleza y a determinados personajes (los sacerdotes), especialistas para los cuales tenían que trabajar los campesinos, artesanos y pastores. De igual manera, se rendía culto a la luna, las estrellas y la tierra. Surgieron grandes templos o casas divinas que concentraron a sacerdotes.

Los *kurakas-kamachics* fueron los jefes que ejercieron control sobre sus respectivas etnias y se articularon de diferente manera, según sus jerarquías, con los centros de poder más poderosos. De esta manera, se estableció un trabajo comunal *ayllar* hacia abajo y una propiedad colectiva estatal hacia arriba. Se configuraron nuevos *ayllus* andinos, los que tuvieron una mayor consolidación económica y agruparon a muchas familias, donde comenzó a primar la propiedad estatal de un determinado sector social sobre la propiedad comunitaria. En la comunidad de vecindad no sólo se dan los lazos de consanguinidad, sino la vecindad o unidad territorial.

El *ayllu* fue la célula económica y social fundamental en tanto servía para que los miembros de la clase dominante se apropiaran colectivamente, por intermedio del Estado, de los medios de producción como la tierra, el ganado, los talleres artesanales y de los hombres. Al interior de sus habitantes, el *ayllu* sirvió para que trabajaran grupalmente en la agricultura, ganadería, pastoreo y artesanías.



El modo de producción que comenzó a cimentarse y a consolidarse fue el asiático. Al interior de esta formación económica eran fuertes los lazos de la economía colectivista, debido a la subsistencia del *ayllu*. La presencia de esa reciprocidad simétrica, igualitaria, y asimétrica, desigualitaria, así como la propiedad estatal de los medios de producción, nos lleva a tipificar esa economía como el modo de producción asiático.

Parafraseando a Emilio Choy (1979) esta sociedad fue patriarcal e imperial, porque a través del Estado se ejerció la propiedad sobre la tierra y la fuerza de trabajo, principalmente. Este tipo de propiedad favoreció a una clase social integrada por el inca, el sacerdocio, los aristócratas orejones, los *kurakas kamachics*, *apus*, etc. No fue el modelo de esclavismo clásico donde el esclavista era dueño, individualmente, de cientos y miles de esclavos, de extensas tierras y de otras riquezas.

Durante todo este proceso histórico, no existe ninguna referencia en la vida cotidiana de la población, conductas que estén relacionadas con el castigo a la ociosidad, la mentira o la carencia de amor, tanto a la naturaleza como al ser humano. Una vez más, estudiando este modo de producción, que necesariamente debe reflejar una determinada conciencia social, se pone de manifiesto que *ama llulla*, *ama suhua* y ama kella, son burdos inventos de los colonizadores.

Analizando en detalle este sistema político social inca tiene las características siguientes: generación de elevados excedentes económicos; fuerte presencia de los grupos religiosos que permanentemente custodiaban una conducta correcta de los runas, sean estos hatun o simples llactas; extraordinario desarrollo artístico, tanto en las asombrosas construcciones arquitectónicas, cerámicos, textilería, que demuestran un manejo de la ciencia y la tecnología admirables; la organización social, básicamente, comunitaria que modelaba la vida rutinaria. Los incas logran introducir cambios sustantivos en las prácticas consuetudinarias en la naturaleza, el orden moral, la justicia, el derecho, la educación y el trabajo, especialmente en el concepto humano de la reciprocidad, relacionalidad, correspondencia, complementariedad y ciclicidad.

Uno de los mejores libros de importancia para el análisis del sistema político social del Tawantinsuyo es *Incas (1400-1532)*, escrito por Diana Andrade Gutiérrez, Juan Carlos Paulino Becerril, Karina Romero Martínez y Óscar López Bautista, en el que se da cuenta de aspectos importantes, como la economía, del rol del trabajo, la técnica, la ciencia, la agricultura, artes y ciencias.

En lo económico, la sociedad del Tawantinsuyo garantizó a la totalidad de los seres humanos, bajo su jurisdicción, el derecho de la vida mediante la satisfacción plena, las necesidades físicas primordiales de alimentación, vestido, vivienda, salud y sexo. Así como espirituales en la convivencia de las familias bajo una estricta moral basada en el trabajo, el estudio y el amor.

El trabajo, en el ámbito andino equivalente al tributo, fue la mano de obra que proporcionaba el hombre en la *mita* o turno, ya sea para su Ayllu, el curaca local, el señor de la macroetnia, las huacas y el Estado. Se trataba del concepto indígena de la *minka*, sistema de trabajo en cumplimiento de una obligación por sustitución con base en un acuerdo. Nadie descuidaba el cumplimiento de sus obligaciones sociales ni de los beneficios de este cumplimiento, había una equitativa distribución de tareas, alternancia de trabajo, descanso y recreación, higiene laboral, vida artística, etcétera.

El trabajo configuró la tenencia de los bienes, su transformación y conservación, su disfrute y su adecuado reparto. Tenían una línea divisoria entre el trabajo necesario y el suplementario. Se logró la acumulación social, y no personal de los recursos. En esta cultura que desconocía el uso del dinero, la reciprocidad era un sistema organizativo socio-económico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y la distribución de bienes.

En las relaciones que se establecieron entre la población y el Estado era imposible concebir principios morales donde se "castigara" la haraganería, el robo, la mentira y la carencia de conocimientos; estos conceptos simplemente nunca existieron



en la sociedad del Tawantinsuyo porque las condiciones de vida estaban basadas en la colectividad, y no en el interés personal exclusivamente.

Debido al principio del trabajo colectivo, para el bien de todos, se contaba con todos los servicios de grandes ciudades, es decir, caminos para las comunicaciones, guarniciones, provincias, ciudad capital, lengua oficial, sistema legal, calendario, ejército y servicios civiles.

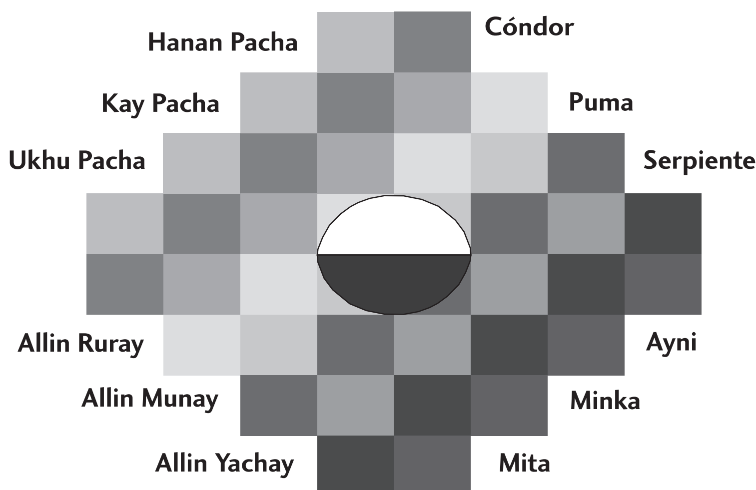
El desarrollo tecnológico estaba basado en el sistema de regadío artificial, descanso de tierras, trabajo hortícola, construcciones para la agricultura con el sistema de terrazas, *tampus* dedicados al hospedaje, *chullpas* para guardar los alimentos deofilizados, arquitectura monumental e ingeniería civil e hidráulica avanzadas.

Para la preservación de recursos naturales se utilizó sistemas y técnicas defensivas de la tierra, dominio de ingeniería agrícola para manejar la erosión de los suelos, reglamentación normativa para el uso y distribución del agua y reglamentación de la madera para la tala de los bosques y árboles.

Gran parte del complejo sistema administrativo se basaba en la obtención de una información estadística, la más exacta posible, practicada en lo *kipus*, que eran una serie de cuerdas anudadas donde los funcionarios reales registraban datos de vital importancia para el buen funcionamiento numérico de todo el trabajo en el Tawantinsuyo.

La religión andina fue animista, consideraban que todo está animado y en constante transformación. Los dioses son reconocibles a través de diversas formas, adoraban al sol, a las grandes montañas y nevados (*Apus*), donde se encontraban con vida todos sus muertos; también a los cerros, lagos, el rayo, la luna y las estrellas.

Consideraban que la naturaleza o materia es eterna e indivisible, todo formaba parte de la unidad en su cosmovisión andina. El presente gráfico, publicado por Roberto Trevilla, en 2013, explica esta concepción integral basada en el *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y el *Ukhu Pacha*.



La *chakana*: síntesis racional de la sociedad inca. Es el gran ordenador cósmico.

La tierra o *Pacha Mama* era la única fuente de vida y otorgaba el sustento, por eso merecía profundo respeto, cariño y agradecimiento. Se vivía en armonía integral. La palabra *Pacha* tiene una importancia trascendental, significa *universo*, conformado por: *Pachacamac* (animador del universo); *Purunpacha*, el tiempo más remoto; *Ñaupapacha*, el tiempo antiguo; *Pachacuti*, un periodo de 500 años. El tiempo se organizaba y guiaban a través de relojes solares (*intiwatanas*). Dividieron el año en doce meses y el concepto de ciclicidad servía para ordenar el tiempo mediante el calendario.

La vida moral y axiológica de los incas, que se demuestra en esta investigación, se orientó en tres máximas fundamentales: *Llankay* o *Allin Ruray* (trabaja, trabaja bien); *Yachay* o *Allin Yachay* (edúcate, edúcate bien); *Sonkoy* o *Allin Munay* (practica el amor, a la Madre Tierra, a los dioses, al inca, al prójimo; quiere bien).

Con el colonialismo español se inventó, a cargo esencialmente de curas que se dedicaron a la evangelización, a sustituir dicha



moral y sus valores por la moral colonialista, basada en los mandamientos bíblicos, es decir, *ama sua*, no seas ladrón; *ama llulla*, no seas mentiroso; *ama kella*, no seas ocioso.

Universalidad de la filosofía, aplicada a la moral y la axiología

Uno de los problemas de la filosofía es reflejar en las abstracciones teóricas y con exactitud la realidad objetiva en un determinado periodo histórico-social; se trabaja para descubrir la verdad y utilizarla creadoramente en la práctica, transformando así la realidad. El estudio especializado de una ciencia particular no está reñido con la capacidad de generalizar y la necesidad de sintetizar. Por eso, la filosofía debe ser aplicada constantemente a las investigaciones sociales para dar luces claras a la interpretación histórica. En esto consiste el replanteamiento de la conciencia social, sobre nuevos fundamentos teóricos y su relación con la moral y la axiología.

El carácter de la moral siempre está determinado históricamente por el régimen económico y social específico; en sus normas se expresan los intereses de cada clase. En las sociedades con antagonismos sociales y económicos, los intereses de éstas son contradictorios y antagónicos, existen por tanto morales distintas. La moral se presenta no sólo como un sistema de normas de conducta, sino, además, como peculiar característica del perfil espiritual de las personas, de su concepción del mundo, de la vida y de la psicología concreta, de cada estamento de la sociedad.

La moral incluye en sí una valoración que únicamente se puede constatar en la práctica. La actitud estimativa se revela no sólo en los juicios de valor, sino en las relaciones emocionales y volitivas, reflejadas en los hábitos y costumbres. Estas relaciones entre los individuos son expresadas a través de la conducta cotidiana, su género de vida y sus relaciones sociales.

Los principios y costumbres practicados por la racionalidad colonialista son ajenos a la sociedad del Tawantinsuyo. En los dominadores se hace patente el egoísmo, el individualismo, el robo, la mentira, la ociosidad; siempre la actitud hostil hacia los seres

humanos. Su conducta consiste en negar los derechos legítimos de los demás, que generalmente es el pueblo. Su individualismo choca con los intereses generales de la sociedad que demanda solidaridad, fraternidad, hermandad, respeto a los derechos humanos, a las libertades individuales y sociales, así como la paz, no basada en la explotación humana, sino en el disfrute legítimo de la distribución de la riqueza para las grandes mayorías de la sociedad.

El debate consiste en definir si es factible o no utilizar leyes objetivas reales del desenvolvimiento de la moral y los valores, o si es cierto defender el criterio de que el origen y las fuentes de las normas morales son frutos del espíritu independiente de los objetos o *celestiales y eternos*. En esto consiste el análisis de la racionalidad europea y la racionalidad del mundo del Tawantinsuyo.

En el estudio de la axiología, ignorar la naturaleza objetiva de los valores significa llegar a conclusiones subjetivas o idealistas, positivistas o neopositivistas, cuando no metafísicas o meramente hermenéuticas, que niegan, en general, la existencia real de propiedades de valor en el objeto. Afirman que lo bueno y lo malo, la verdad y la mentira, es simplemente expresión de nuestra actitud subjetiva frente al objeto estimado. Lo cual es completamente falso. La teoría axiológica parte por reconocer el carácter objetivo de los valores sociales, científicos, morales, económicos y estéticos. Este proceso sirve de fundamento para esclarecer la verdad de la mentira.

Fundamentos filosóficos del pensamiento andino

Esta investigación utiliza la filosofía como la ciencia que investiga los problemas del pensamiento humano, para articularlas con las leyes del desarrollo histórico social. Se deja de lado la manipulación y caprichos de "profesionales de la filosofía", que hasta ahora debaten si lo que existió en la conciencia social del Tawantinsuyo fue "filosofía" o "pensamiento" o "simple conocimiento", este simplismo formalista sólo corresponde a una especulación hermenéutica, no tiene mayor importancia para este trabajo, es una pérdida de tiempo responder.



Producto de este análisis, corresponde estudiar la sociedad inca en el contexto de la época que se produjo, esto nos permite sacar conclusiones, al margen de sentimentalismos autóctonos, de nacionalismo a ultranza o inventos idealistas o metafísicos, cuando no meramente hermenéuticos, y analizar con claridad la búsqueda de la verdad y responder: ¿cómo ha sido realmente la moral que practicaban, los valores que reprodujo esta sociedad?

A partir de este proceso logramos tener un enfoque real de los principios de *llanyay*, *yachay* y *sonkoy* y refutar con indiscutibles fundamentos las patrañas inventadas inicialmente por el colonialismo español y posteriormente por quienes utilizan estos falsos principios para seguir perpetuando la dominación política, económica y cultural en nuestro país, con alcances para una parte del continente sudamericano y que ahora es usado hábilmente, con diferentes resultados negativos, en el proceso de globalización, neoliberalismo y post-modernidad.

Josef Estermann en *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* afirma que la filosofía del runa es la reflexión sistemática y metódica de la experiencia colectiva. Se trata de la explicitación y conceptualización de esta “sabiduría popular” que implícitamente siempre está presente en el quehacer y la cosmovisión del runa (hombre común del Ande). La filosofía andina es una proyección ideal abstracta, que expone una forma de concebir el mundo, que se ha gestado a partir de los diversos pueblos que han habitado y aún viven en Los Andes. En la filosofía andina, la realidad está presente en forma simbólica, y no tanto en forma representativa o conceptual, así el runa andino busca la inserción mítica en el mundo real.

Cuando los filósofos, historiadores y sociólogos dedicados al estudio del pensamiento andino discuten si en el Tawantinsuyo existió o no “filosofía”, o es “pachafilosofía”, o “pensamiento del mundo andino”, ignoran la base real de la economía, por lo que sus argumentos terminan en especulaciones antojadizas, afirmando que en la cultura del Tawantinsuyo no existió un Platón o un Aristóteles y, por tanto, no puede haber existido la filosofía como ciencia.

El hombre andino conforma y vive en el *ayllu*, la entidad colectiva fundamental, la unidad étnica de las comunidades campesinas. Para Estermann, pachasofía es el hombre "guardián" (*arqariwa*) y "conservador" de *kay pacha* (el espacio-tiempo, concreto y actual), y no "dueño"; el runa es guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no sólo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación de la vida. Es el concepto de relacionalidad, entendida como la concepción de la relación de todo con todo, la entidad básica no es el ente, sino la relación.

El pensamiento quechua no se limita a la época histórica de los incas, sino que sigue existiendo, en forma más o menos sincrética y clandestina, desde los orígenes del Tawantinsuyo, la dominación colonial y ahora continúa en la vida republicana.

Desde una perspectiva intercultural, explica Estermann, se trata de un pensamiento filosófico distinto de la tradición occidental dominante, e incluso distinto de la gran mayoría de corrientes filosóficas de América Latina. Estos estudios tienen la falta de fuentes escritas, hay que buscar otro tipo de fuentes, que son, sobre todo, la tradición oral, la conciencia colectiva, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas y los esfuerzos indígenas de los últimos años por desclandestinizar la sabiduría milenaria quechua.

No se trata, entonces de elaborar una filosofía desde cero, sino de articular, expresar y sistematizar un pensamiento milenario que existía antes, con y después de la Conquista española y que sigue existiendo en gran parte de Los Andes de Sudamérica, desde Colombia hasta el norte de Argentina. El pensamiento del Tawantinsuyo está basado en la sapiencia filosófica andina concerniente al universo ordenado y basado en ciertos principios directrices que explica Estermann:

Relacionalidad: el rasgo fundamental del pensamiento andino es la relacionalidad de todo. La categoría básica no es el "ente en cuanto ente" de la metafísica occidental, sino la relación. Para el runa quechua el universo es, ante todo, un sistema de entes interrelacionados, dependientes uno de otro. El principio de



relacionalidad dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros "entes", acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. De toda esta unidad se compone la realidad. La relacionalidad, como base de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles de la existencia. Éstos son los fundamentos filosóficos de armonía que sirvieron de base para expresar la unidad entre el trabajo (*Llankay*), el amor (*Munay* o *Sonkoy*), y el saber, educación o conocimiento (*Yachay*).

Correspondencia: el principio básico de relacionalidad se manifiesta a nivel cósmico como correspondencia entre el micro y macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia, es decir, encuentra respuesta correlativa en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales, culturales y educativas.

La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *Hanaq pacha* (espacio de arriba) y del *Kay pacha* (esfera de aquí y ahora), mientras que la tercera esfera representa el mundo de "adentro", de los difuntos y ancestros (*uray/Ukhuy pacha*). Todos se articulan en la racionalidad y la unidad existiendo la particularidad o diversidad.

Complementariedad: cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser completos y capaces de existir y actuar. La oposición no paraliza la relación, como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad, como lo afirma la lógica dialéctica. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad, amor y odio, educación e ignorancia, ociosidad y trabajo, coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ente, es decir, la relación, es una unión de oposiciones, es un equilibrio dialéctico. No puede existir, jamás, en ninguna filosofía el estudio de la causa sin el efecto, como tampoco puede existir un efecto sin causa. El pensamiento

occidental ha deformado esta realidad al crear la metafísica, es decir, la desconexión de los fenómenos de la realidad.

Reciprocidad: los principios de correspondencia y de complementariedad se expresan a nivel ético como principio de reciprocidad. A cada acto corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas, sino en cada tipo de interacción, sea ésta entre el ser humano y la naturaleza, o sea entre el ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente –interacción–. Se trata del intercambio de bienes, sentimientos, personas, pero, con justicia humana.

Ciclicidad: el tiempo es relacionalidad cósmica, copresente con el espacio, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son avanzado o atrasado, ni pasado y futuro, sino "antes" (*ñawpaq*) y "después" (*quepa*). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen "tiempos densos" y "tiempos flacos". El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada tiempo tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos rituales para hacer los despachos y los pagos a la *Pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son neutrales respecto al tiempo, si no que es el tiempo.

La educación y las ciencias en el Tawantinsuyo

El proceso de enseñanza-aprendizaje era eminentemente práctico, se educaba no para "conocer", sino para la práctica cotidiana, el que no conocía no podía entender su realidad, ni trabajar. Los ancianos quechuas afirman que "empezamos a conocer desde el momento en que nacemos". *Yachakuika pachami kan*: el conocimiento es interminable. *Shimirimakun, makishinakun*: escuchar, mirar, hacer, aprender.

La escuela del *Yachayhuasi*: llamada también Casa del Saber, fue el centro de enseñanza para los jóvenes de la nobleza, para los futuros integrantes de la clase dirigente. Era la máxima enti-



dad educadora de la nobleza masculina, quedando los plebeyos excluidos de su esmerada formación.

El estudio de la lengua abarcaba no sólo la gramática, sino también la retórica, extendiéndose a la poesía y al teatro y llegando a la música. La cosmovisión del mundo giraba en torno al culto a los dioses, una preparación cosmogónica y astrología que debía presuponer astronomía y derivar en un dominio calendárico.

La enseñanza de los *quipus* equivalía al ejercicio de los números, por lo que trataba de la ciencia matemática, extendiéndose la historia y estrategia, inseparable de la geografía, política y normas morales y éticas, quedando para el estricto arte militar lo referente a la construcción de fortalezas, uso de las armas y modalidades de lucha.

Profesores o *Amautas*: Los *amautas* eran los profesores que se dedicaban a enseñar; su nombre significaba una persona de gran sabiduría. Enseñaban oralmente todas las materias. El quechua era un lenguaje ágrafo. Por ello, es difícil saber qué temas, exactamente, abarcaban las materias de estudio. En estas escuelas se conocía la administración de los bienes, se educaba con los principios que regían la vida comunitaria basada en el concepto de la reciprocidad.

Estas disciplinas eran enseñadas por los *amautas*, los hombres más cultos del Tawantinsuyo; los *haravicus* se encontraban al lado de los *amautas*. El gobernante inca Roca dijo: "Si yo hubiese de adorar alguna cosa de las de acá, cierto yo adorare al hombre sabio porque hace ventaja a todas las cosas de la tierra".

Estos profesores eran sabios en diversas áreas de las ciencias y humanidades, como astronomía, cosmovisión, ingenierías, agricultura, ganadería, sacerdocio, política, educación, etc. Y se han encargado de transmitir conocimiento, de generación en generación, durante milenios y a transmitir valores y desarrollarlos de acuerdo a su tiempo, a través de la oralidad.

Los amautas eran personas que enseñaban a la nobleza y la familia del inca en los llamados *Yachaywasis*, hacían grandes aportes para con su sociedad por medio de su sapiencia y eran vistos como personas muy respetables de aquel entonces.

El *Yachayhuasi* servía para enseñar a las *Panacas* vinculadas al inca: astronomía, aritmética, geometría, medicina, quipu grafía, historia, moral, religión, formación militar.

Al runa o común, se le enseñaba pastoreo y ganadería, agricultura, artesanía, minería, técnica hidráulica, ingeniería, construcciones para obras públicas y el *ayllu*, etcétera.

Educación del pueblo: esta educación estuvo a cargo de los padres de familia, de los ancianos que desempeñaban las tareas de transmitir toda la sabiduría y experiencias de vida, la educación nunca dejó de estar vinculada al trabajo y para la vida real. Su formación se consolidaba con los deberes y no se reclamaban derechos, porque quien cumplía con estos deberes, por reciprocidad, alcanzaba el pleno respeto que la comunidad le brindaba. Toda la sociedad cumplía deberes y sin pedirlo tenía derechos consagrados por la misma comunidad y la sociedad. Quienes violaban tales normas recibían castigos que llegaban hasta la pena de muerte.

Desarrollo de las ciencias: los incas alcanzaron, para su tiempo, altísimos niveles del conocimiento científico y tecnológico, los mismos que no pueden ser negados por nadie, porque como respuesta están las grandes obras de arquitectura, ingeniería civil, hidráulica, agricultura, genética, biología, medicina, cosmovisión del mundo, grandes conocimientos sobre la moral y la axiología, la pedagogía y la cultura. Lograron la verdad mediante el conocimiento exacto, lógico y razonado de las cosas.

Astronomía: el estudio del cielo o *Hanan Pacha* estuvo a cargo de los astrólogos que estudiaban el movimiento perpetuo, los cuales fueron conocidos como *Pachac Onanchac*. Fue así como conocieron las constelaciones dándole perfil mitológico. En el cielo supieron darle un lugar científico y religioso al sol, o *Inti*, y a la luna, o *Quilla*; también a las estrellas, o *Chascas*. Todo esto no asombraba a nadie, servía para alegrar la vida, para calificar la multitud de estrellas conocidas con el nombre de *Coyllur*.

Geografía: así como los incas consideraban al Cusco el centro de la tierra, de ahí su nombre de "Ombligo del mundo", del mismo modo se valieron de la capital para dividir la superficie terrestre



en cuatro partes: el *Chinchaysuyo*, el *Collasuyo*, el *Antisuyo* y el *Contisuyo*. La palabra *Tahuantisuyu* equivale a las cuatro partes del mundo. Los incas llamaron a las tierras andinas de muy diversas maneras. A la sierra la conocieron en cuatro altitudes: *Quechua*, *Suni*, *Puna* y *Jalca*. A la costa denominaron *Yunga* o tierra baja.

Medicina: se denominó *hampi*, nombrándose al médico *Hampi Camayoc* y también *Camasca Oscacoyac*. Lo importante era hallar el *allillay* o salud perdida para prolongar el *causayninchic* o duración de vivir, es decir, la vida. La medicina inca se basaba en grandes conocimientos de plantas y animales para la curación, unido a la medicina natural, se practicaron grandes cirugías al cuerpo, en especial al cerebro, con las trepanaciones craneanas.

Derecho: el autor de la ley era el inca, quien también tenía la suprema función de perdonar. La promulgaba de acuerdo con su consejo imperial, no sin antes hacerse asesorar por los *amautas*. Emanaba la ley del Hijo del Sol, su incumplimiento tenía carácter de sacrilegio, pagándose con la muerte la desobediencia. El derecho incaico no fue igual para todos, sino que reconoció divisiones horizontales (costumbres regionales) y verticales (clases sociales). El libro *Historia del derecho peruano*, escrito por Jorge Basadre, da cuenta del derecho penal inca y sus leyes acordes con altos conceptos de organización social y de principios de penalidad.

Llancay, yachay, sonkoy: valores del mundo quechua

Marc Torra, en *Contraste de valores*, explica que el andino no busca competir, sino servir al grupo. Ese servicio se realiza practicando el *llankay*, palabra que traducida al castellano significa: trabaja. *Llankay* es un trabajo que ennoblece la conciencia y realiza al ser, en total unidad. No es un trabajo que somete y denigra. El pensamiento occidental acusa al autóctono del Tawantinsuyo de ser ocioso, pero la realidad es completamente distinta, el que vivió como auténtico ocioso fue el colonizador, dedicado únicamente al robo de riquezas, al abuso sexual contra las mujeres de toda edad y condición social, al juego de azar, a la depredación de nuestra cultura. Hurgando la racionalidad, no existe ninguna prueba en la

realidad histórica que esta cultura haya sido o deseado ser “ociosa”, porque cada ser humano pertenecía a su *ayllu*, organización social que nunca tuvo gente que no trabajara.

El poblador andino rige su comportamiento a partir del *munay*, *sonkoy*, amor a la persona, la sociedad y la naturaleza. La racionalidad occidental se basa únicamente en sentir amor a la persona. La naturaleza en la concepción histórica del colonizador es utilizada para depredarla, porque su fin es acumular riqueza en beneficio personal, no al servicio de la sociedad. El sentido del amor, individualista y egoísta, pertenece a los hijos del capitalismo.

La educación sirve para la sabiduría, el conocimiento, significa *yachay*. En el mundo andino nada era posible realizar sin conocimiento porque no sirve para transformar la naturaleza al servicio de la misma sociedad, de otro modo era imposible realizar el trabajo si no existía el conocimiento previo del objeto a transformar.

Allim kawsay ruhuay, hacer bien las cosas, era y es la conducta cotidiana del poblador del mundo andino. En esta norma está basada la idea de engendrar a un nuevo ser en la vida presente, permite entender la importancia y el sentido que se da a la familia y a cada integrante de ella. Los hijos eran recibidos como grandes dones de los *apus*, pues, cada uno de ellos ayudaría y cuidaría, al igual que sus padres, la tierra o *Pachamama* y los frutos de ésta.

Llankay es la comprensión de que todos somos una parte de un panorama más amplio y que cada parte depende intrínsecamente del otro. Cada pensamiento, palabra y acción afecta a todos y todo forma parte de la experiencia de vida; eran enseñanzas populares y sabias para poder vivir en armonía entre los seres humanos, la naturaleza y los dioses; de este modo se lograba la unidad, la integridad y nadie vivía con miedo.

Llankay nos permite expresar nuestra creatividad a través de nuestro trabajo y también simboliza el poder y la capacidad del cuerpo físico. La energía reside en el cuerpo físico y unido al *llankay*; sabemos que existimos para el bien de todos. Lo individual y lo colectivo es una misma unidad.

Cuando *llankay*, *yachay* y *sonqoy* están en un equilibrio adecuado y mutua relación se entiende que no somos solamente



conciencia individual, somos mucho más, somos conciencia colectiva.

El trabajo, *Llankay*, en el incanato no tenía carácter remunerativo. Nadie trabajaba para ganar dinero, oro, metales preciosos o bienes. Todo se basaba en las prestaciones colectivas. Si uno construía una casa, posteriormente tenía que ayudar a los que lo ayudaron a construirla. Las grandes fortalezas y construcciones incaicas fueron levantadas por el pueblo y con orden del inca, se construían en base al trabajo colectivo y voluntario de los *ayllus* o comunidades. En el trabajo no existía ningún incentivo económico que fomentara la desigualdad.

Los falsos valores de *ama suhua*, *ama llulla*, *ama kella*

El ladrón, el mentiroso y el ocioso son conceptos creados con la lógica del colonialista para destruir la cultura milenaria del Tawantinsuyo, para hacer creer que éramos una cultura degenerada. El colonizador pensaba y piensa como dice el dicho popular español: que todos son de su misma condición, todos a su alrededor son como ellos y solamente pueden verse a través de su propia mirada, ya que no conocen otra cosa que no surja de sus intereses estrictamente personales. Las ideas del colonizador siempre han sido un producto de su estado de conciencia, que no es otra cosa que producto de sus condiciones de vida concreta. Así viven, así piensan.

Los testimonios que nos brinda el campesino genetista don Américo Yabar, de la ciudad de Paucartambo, en el Cusco, son verdades milenarias que nos sirven para entender la moral y los valores de nuestros antepasados. Explica que las palabras *ama suhua*, *ama kella* y *ama llulla* nunca han pertenecido a la cultura del Tawantinsuyo, eran normas morales que pertenecen a sociedades donde predomina la propiedad privada sobre los medios de producción. Estas mentiras fueron sostenidas por los españoles para consolidar su dominación y destruir los valores de la sociedad que empezaba a ser cruelmente explotada y aplastada.

Lo que ha ocurrido en la conciencia colectiva y cincelada con estas mentiras, principalmente para el mundo andino, a partir de

la Colonia y continuado en la época de la república hasta nuestros días, es porque proviene de la cultura propiciada por los textos oficiales del Estado. Siempre nos “nutrimos”, hasta el día de hoy, de las falsas historias escritas por el colonizador o sus testaferros, por esto pensamos como “extranjindios”. De este modo nuestras raíces son sustituidas por valores extraños provenientes de los centros de dominación mundial y fortalecida por una cultura ajena a nosotros, la misma que es oficialmente patrocinada por el Estado dependiente y neocolonial. La cultura inca representa la unidad, la vida, la semilla y el equilibrio. Nunca pelearon con la naturaleza, fueron parte de la totalidad cósmica. Fue una cultura que supo administrar eficientemente la alimentación, trabajaron sabiendo que había tiempos de sequía y tuvieron la previsión de construir los tambos para guardar alimentos deofilizados como el *charqui* (carne salada) y el *chuño* (papa seca) que duraba decenas de años.

Desarrollaron magníficas y majestuosas obras arquitectónicas como Machu Picchu, Sacsayhuaman, Ollantaytambo, Calca, Pisac y otras grandes ciudades, acompañadas de un sistema de vida que logro la cohesión y unidad necesaria para lograr el equilibrio de la vida de las personas. Este trabajo monumental sólo podía lograrse con el *llankay*.

Cada obra hecha por nuestros ancestros refleja la dedicación, la técnica, la paciencia, el disfrute, la perseverancia, el conocimiento y la sabiduría. Uno de los ejes centrales de la cultura inca era el trabajo, el laborar la tierra, el pastar a los animales, el tejer, el secar y guardar los alimentos y otras actividades que se siguen practicando en las comunidades de la sierra y en otros lugares del Tawantinsuyo.

El colonizador, al constatar la negativa del pueblo para revelar las posibles riquezas que pudieran esconder, acuñó la frase: “no seas mentiroso”. Como en la vida cotidiana se dedicaron al vagabundeo y la ociosidad, obligando por la fuerza y el asesinato al trabajo de esclavos, acuñaron la frase: “no seas ocioso”. Para someter su fuerza de trabajo y su mente al servicio de este novedoso amo de la vida y la naturaleza, el español si no obtenía



lo que quería, de la manera que quería, calificaba al pueblo de mentiroso, ocioso y ladrón. Desde el inicio de la Colonia cumplía con su lógica de todos los tiempos: "Ladron que después de robar, grita, persigan al ladrón".

El colonizador trajo la mentira, la traición, el asesinato sin ningún castigo, ocultando sus verdaderas intenciones de esclavizador. Trajo la ociosidad, ya que ninguno de ellos volvió a trabajar en nada productivo, sólo dominaron y dominan para ser servidos. En su cinismo acuñaron las ideas que les sirve hasta hoy: "trabajar es para los esclavos, para la servidumbre, para los serranos, para los cholos, para lo indios, para los pobres. Nosotros vivimos de ellos".

La lógica cotidiana con la que actuaban y siguen actuando consistió en "divide y reinarás", "borra la historia de un pueblo y lo dominarás"; y estos conceptos implementaron a través del sufrimiento y el sometimiento a la crueldad del mundo andino, con estos valores hemos sido y seguimos siendo educados. Instauraron en la Colonia para controlarse ellos mismos la Santa Inquisición, dedicada a perseguir el pillaje, el robo de sus riquezas ajenas, para controlar sus propias traiciones entre ellos y de su vida dedicada al libertinaje. Todo en nombre de Dios.

¿Cómo se implementaron estos valores? Consistió en una constante persuasión moralista-religiosa que fue multiplicada por las exitosas campañas de catequización: frailes, curas y seglares, con estudiadas maneras de sugestión, repetían hasta el cansancio el *ama suhua*, *ama kella*, *ama llulla* con el fin de conquistar y deformar sus conciencias y poder así "cristianizarlos" y someterlos a los designios de los colonizadores.

El Estado policial absoluto, que nació con la dominación, ordenó repetir estos falsos valores en todo lugar, todas las autoridades se encargaron de comunicar al pueblo; incluso se ordenó que en el trato familiar de ellos se repitieran los valores aludidos, a manera de saludo y despedida. El interlocutor al que se dirigía la expresión, debía contestar *qanpas hinallataq*: "tú, de igual manera".

Estos truculentos valores y falsa historia sobre los incas también son desmantelados por el notable historiador peruano Juan

José Vega, quien escribió en el diario *La República*, el 26 de marzo de 2000, en Lima, Perú:

> Cualquier peruano apostaría su mano derecha a que el 'ama suhua, ama llulla, ama quella' fue algo así como el decálogo utilizado por los incas. Siempre sospechamos que estas mentiras correspondía a la Historia Oficial que para los incas creó el indigenismo romántico; pues de tratarse de un código jurídico tendría que haber sido mencionado por los cronistas del siglo XVI. Pues, no es así. Ni siquiera consta en los libros de los nacidos en el Perú, los quechuas Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti Yamqui; o en los creados por los mestizos Garcilaso y Blas Valera. Tampoco existe rastro alguno en las crónicas españolas, que suman más de un centenar.

¿Cómo continúa en la "modernidad" el *ama suhua, ama kella, ama llulla*?

Explica Juan José Vega que el primer indicio en torno al supuesto "código" lo encontramos en las páginas de M. L. de Vidaurre (ese habilísimo oportunista que desertó de la revolución de los Hermanos Angulo). Vidaurre, personaje de alta inteligencia había radicado en el Cusco entre 1810 y 1814, vinculado, desde luego, al indigenismo criollo local. Entre otras tradiciones que recogió del ambiente nos relata "su modo de saludar era no robarás; se contestaba: 'no mentirás'". No sabemos de dónde extrajo esa ¿imaginativa? versión, que no consta en ningún otro sitio.

A finales del siglo XIX un erudito quechua, nacido en Ayaviri, Gabino Pacheco Zegarra, reiteró los tres principios como base doctrinal del derecho consuetudinario incaico.

Ningún antropólogo ha encontrado esas pautas en los más distantes *ayllus* de Los Andes. Ni siquiera en *K'eros*, remota comunidad autóctona del Cusco, a donde concurrieron destacados antropólogos, como Efraín Morote Best, Óscar Núñez del Prado, Josafat Roel y Demetrio Roca Wallparimachi, para estudiar todas las formas de cultura viva en ese enclave quechua. Pero, eso sí, en aquel pueblo, como en miles de otros núcleos agrarios populares, nadie robaba (ni puertas había), nadie estaba ocioso



y nadie mentía. En otras palabras, no se requería un código. La costumbre hacía la ley.

Juan José Vega explica la utilización de estos falsos valores atribuidos a la cultura del Tawantinsuyo, en el escenario de la política criolla:

> Haya de la Torre por su influencia indigenista en la formación de la doctrina del apra, impulsó al trílogo del “ama suhua, ama kella y ama llulla” en 1934. Por entonces este partido era el mayoritario del país. El 6 de enero, en plena clandestinidad, la Fracción Aprista Juvenil aprobó las consabidas frases colocándola como emblema del apra, bajo el signo: “Ésta es tu ley”. Con la vasta red organizativa aprista, el mandato quechua se propagó extensamente. Luis Alberto Sánchez, otro dirigente aprista, repitiendo al mentado Vidaurre, sin más consulta, agregó que la frase era “un saludo”. Tal cual se puede leer en su Historia de América.

Estos valores han sido aumentados y deformados en distintos modos a lo largo de este siglo. Así, el arqueólogo indigenista Toribio Mejía Xesppe agregaba *ama sipi*, *ama maqlla*: no seas asesino, ni afeminado (conforme lo recogió Federico Kauffman). No sólo se trata de libros y de proclamas. También se dio nombre a un Congreso Nacional de Folclor y hasta fue lema del Congreso de Campesinos de La Paz en 1993 y de un candidato presidencial en Ecuador.

Un historiador erudito y serio como Carlos Araníbar afirma que fue el historiador César Cantú el inventor de la manida fórmula de las tres prohibiciones andinas y, según sostiene, este tema fue absolutamente desconocido por toda la crónica colonial; en 1878 fue pasado al idioma quechua por un fantaseador, el cusqueño Pacheco Zegarra, desde entonces dicha trilogía se alzó al rango espurio de socorrida clave social y resumen apodíctico de la moral incaica.

Conclusiones

1. Los principios axiológicos y morales de *ama llulla*, *ama kella* y *ama suhua*, atribuidos a la cultura de los quechuas, son burdas patrañas inventadas por los colonizadores españoles y continuada por criollos en la época republicana, que se dedicaron a la politiquería y la especulación del indigenismo romántico, para justificar e incrementar en el plano de la educación, la historia, la cultura y en todo el sistema político social, la dominación espiritual de toda la sociedad, especialmente en la superestructura social, política, cultural e ideológica.

2. Sin ser reduccionistas ni concluir en una suerte de indigenismo a ultranza, los principios *llankay*, *yachay* y *sonkoy* se volverán a practicar plenamente en nuestra sociedad, ahora y en el futuro, porque son valores auténticos que forman parte de la cultura del Tawantinsuyo. Esta legítima restauración de nuestros valores y principios morales forman parte de la lucha de liberación nacional en el plano de las ideas, para devolver a la sociedad actual su verdadera identidad. Sirve no solamente a los "indios" o "indígenas", sino a todos los ciudadanos del país y parte de América Latina para contrarrestar los intentos de los globalizadores de avanzar y fortalecer la dominación neocolonial y el proceso accidentado de la recolonización, que sofisticadamente implementan los intelectuales a su servicio, en nombre del neoliberalismo y la postmodernidad.

3. En la filosofía, al aplicarse la teoría científica del conocimiento o epistemología al gran problema de los valores y la moral, no puede resolverse correctamente cuando se hace un estudio idealista, mecánico, maniqueo y "comparado" con otras culturas, en este caso la filosofía europea, lo que hacen es pensar con conciencia ajena a nuestras raíces, para luego concluir afirmando falsedades en relación al problema nacional, sosteniendo que la cultura quechua no usa las características de la "ciencia filosófica", donde impera la racionalidad. Nada más falso porque usando las categorías de la lógica dialéctica, el estudio demuestra que lo universal con lo particular y concreto son parte de una misma unidad; se debe usar las leyes universales de la lógica dialéctica y la racionalidad de la



filosofía para explicarnos la poderosa lógica, la moral y los valores que se construyeron en la cultura milenaria de los quechuas.

4. Los intelectuales, especialmente profesores y trabajadores de las ciencias sociales en el Perú, América Latina y el mundo, en general, tienen el deber de volver a estudiar y replantear críticamente los orígenes de nuestras identidades para lograr descubrir la auténtica moral y valores que forman parte de nuestras culturas ancestrales. Esto no significa ninguna suerte de autoctonismo o romanticismo indigenista, menos predicar la fácil y mentirosa argumentación de calificar estos estudios como “cosa del pasado”, así nos quedamos en la especulación fraudulenta. Esta inmensa tarea forma parte de nuestra racionalidad cotidiana, de la lucha filosófica e ideológica en el plano de las ideas, requiere de todo un proceso de desalienación de generaciones para restaurar la verdad histórica para construir la nueva conciencia nacional en un largo proceso de intensas luchas.

5. Cuando se trabajan las abstracciones teóricas en la conciencia humana todos partimos de una base filosófica, cualquiera que ella sea. Cuando se analiza el problema de la ética, la moral y la axiología con la filosofía, se tienen dos inevitables resultados. Unos fracturan la unidad de estos problemas de la conciencia social, porque no articulan su unidad con la concepción del mundo, la naturaleza, la sociedad y el ser humano, porque parten de la metafísica, el idealismo, el mecanicismo, el empirismo o la hermenéutica, dejando así los valores y la moral colgada en el aire, teniendo como resultado conclusiones antojadizas y empiristas. Otros, en el caso de esta investigación, partimos de la filosofía del materialismo dialéctico, las abstracciones teóricas de la base y la superestructura mantienen una completa unidad en el sistema político social, de donde resulta que la moral y los valores defendidos son fruto real del mundo del Tawantinsuyo.

Recomendaciones

1. El Ministerio de Educación del Perú debe revisar el plan curricular referido a las ciencias sociales para los colegios secundarios,

con el fin de volver a enseñar el curso de filosofía, como parte de la reflexión y uso del pensamiento crítico. La filosofía es la ciencia que da una explicación integral sobre el ser, la naturaleza, la sociedad y el mundo, porque usa la teoría científica del conocimiento.

2. Frente a la actual escena mundial contemporánea, necesitamos estudiar la realidad histórico-social concreta de cada nación en el contexto universal de la globalización para defender nuestra verdadera identidad, vale decir, volver a nuestras raíces y trabajar con cabeza propia, para cuestionar las diversas formas de alienación de los globalizadores, en todos los planos de la conciencia social. En esto consiste la importancia de estudiar los fundamentos de la cosmovisión del mundo andino, absolutamente necesario para entender el presente y proyectarnos al futuro.

Referencias

Bartra, Roger (1974). *El modo de producción asiático*. México: Era.

Basadre G., J. (1937). *Historia del derecho peruano*. Lima: Antena.

Baudin, Louis (1955). *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Buenos Aires: Hachette.

Berty, A. y Cryan, T. (2006). T*res principios para modernizar el Perú: Ama Sua, Ama Llulla, Ama Kella*. Perú: UNMSM.

Cossio del Pomar, F. (1969). *El mundo de los incas*. México: FCE.

Espinoza Soriano, W. (1978). *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Lima: Mantaro-Grafical.

Espinoza Soriano, W. (1997). *Los incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.

Góngora P., M. (1994). *Pensamiento filosófico en el Perú*. Lima: UNMSM.

Góngora P., M. (1999). *Globalización ciencia y ética. Foro Internacional de Educación*. Lima, Perú.

Góngora P., M. (1999). *La filosofía y la investigación en la ciencia y tecnología. Congreso Internacional de Ciencias Sociales.* Arica, Chile.

Núñez A., Carlos (1958). *Los postulados "ama sua", "ama llulla", "ama kj'lla" y las relaciones de producción en la sociedad Inca.*



II Congreso Nacional de Historia del Perú. Época pre-hispánica, Lima-Perú.
Rostworowski, M. (1983). *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
Salazar Bondy, A. (1994). *La filosofía en el Perú*. Lima: Librería Studium Ediciones.
Santa Cruz Pachacuti YamquI Salcamaygua, Juan (1927). *Historia de los incas y su relación con su gobierno*. Lima: Librería e Imprenta Sanmarti y Cía.
Shiskhin, A. (1976). *Teoría de la moral*. México: Grijalbo.
Silva Santisteban, F. (1997). *Desarrollo político en las sociedades de la civilización andina*. Lima: Universidad de Lima.
Valcarcel, Daniel (1961). *Historia de la educación incaica*. Lima: UNMSM.
Valcarcel, Luis E. (1978). *Historia del Perú antiguo*. Lima: Juan Mejía Vaca.
Vega, Juan J. (1994). *Garcilaso el cronista: vivencias y recuerdos*. Lima: Instituto Cambio y Desarrollo.

Capítulo II
El proyecto del Buen Vivir y el tema de la centralidad de la vida

José Ramón Fabelo Corzo

El concepto "Buen Vivir" comienza a ser bastante recurrente, sobre todo, en el contexto latinoamericano. Anclando sus raíces en la cosmovisión ancestral de pueblos como el quichua ecuatoriano (*sumak kawsay*) o el aimara boliviano (*suma qamaña*), el concepto ha pasado a formar parte de las más recientes constituciones aprobadas en Ecuador y Bolivia, sirviendo en ellos como eje aglutinador de importantes procesos de cambio que en estos países tienen lugar. En tal sentido, el Buen Vivir se ha erigido en una especie de ideal de convivencia del ser humano con la naturaleza y, en un sentido más genérico, en una suerte de proyecto alternativo descolonizador al mundo capitalista depredador y colonizador de la vida, proyecto que entraña no sólo un modo distinto de relacionarse con lo natural, sino también una manera diferente de organizarse socialmente.[1]

Este modo alternativo de relación y de organización tiene precisamente como signo distintivo la centralidad de la vida. Planteado así el asunto, el problema que sugiere el título de este

[1] Para profundizar sobre el concepto "Buen Vivir" puede consultarse, entre otros, el texto de Irene León (coord.), *Kawsay, Sumak/ Buen vivir y cambios civilizatorios*. 2a ed., Quito, FEDAEPS, 2010.



trabajo parece tener una respuesta obvia. A la pregunta por el lugar que ocupa la vida en un proyecto como el del Buen Vivir, la respuesta sólo puede ser una: un lugar central.

Mas esa obviedad es al mismo tiempo problemática, sobre todo, por las disímiles posibilidades interpretativas de esa vida a la que el Buen Vivir le concede centralidad. ¿A qué vida nos referimos? ¿A la de unos cuantos elegidos? ¿A la de un grupo, una clase, una nación? ¿A la del ser humano en general? ¿A la de los animales? ¿A la de la naturaleza como sistema vivo, como ahora es frecuente escuchar? Si ponemos en el centro la vida en la naturaleza, ¿tenemos que sacar del centro a la vida del ser humano? ¿Habrá que superar cualquier variante de antropocentrismo –a tono con muy usuales llamados que en tal sentido hoy se hacen por doquier– para garantizar la pervivencia de la naturaleza? ¿Está reñida esa inclinación del ser humano –a asumirse a sí mismo como centro– con la salvaguarda de otras formas de vida? ¿Es la centralidad de lo humano la causa histórica de nuestros grandes problemas de disociación con la naturaleza?

De antemano señalaremos que, en la reflexión que aquí compartiremos con el lector, pondremos en cuestión algunas ideas que son de uso común, que se han convertido en clichés epistemológicos o "ideas fuertes" del debate actual sobre la relación entre la naturaleza y la sociedad. Entre ellas y en asociación con las preguntas que acabamos de formular, someteremos a análisis crítico la noción –de por sí abstracta, pero asumida de manera casi incuestionable– de que es necesario superar el antropocentrismo (todo tipo de antropocentrismo) para resolver nuestros problemas con la naturaleza.

Mostrar lo endeble de tan abstracta formulación requiere ubicarnos en las condiciones predominantes del tipo de sociedad concreta que ha hecho nacer esta engañosa noción y evidenciar que la misma tiende a ocultar ideológicamente –sean conscientes o no de ello quienes la defienden– las verdaderas y más profundas causas del desencuentro humano con la naturaleza.

Si algo es cada vez más evidente es que la lógica por la que marcha la sociedad contemporánea está cada vez más reñida con

la lógica de la vida y que, de seguir por el curso que vamos, la vida terminará por desaparecer, la de la naturaleza, en general, pero también la del hombre, en particular, incluso la de los llamados "elegidos".

Y la razón es que la sociedad capitalista en la que habita la mayor parte de la especie humana basa su lógica en la maximización de la ganancia, en la acumulación continua e incontenida. Eso es algo que ya Marx nos advertía desde *El Capital*: el capitalismo sólo puede existir a expensas de acumular, a costa de crecer; no humanamente, no necesariamente como vida, sino precisamente como capital,[2] con el consecuente consumo de recursos naturales y vivientes que ello implica. Y si esa acumulación y ese crecimiento ocurren en los marcos de una biosfera que es de por sí limitada, que tiende más bien a decrecer –por la salinización de los suelos, el descongelamiento de los polos, el calentamiento global, la desforestación y otros factores–, pues entonces es evidente la contradicción irresoluble que tendencialmente posee tal sistema socio-económico con la vida y la naturaleza que la contiene. Más que cualquier otro argumento ideo-político, es ésta hoy la más fehaciente prueba de la finitud histórica del capitalismo. Al futuro de la sociedad humana se le cierran las alternativas: o cambia hacia otro tipo de socialidad o se autodestruye como resultado del tipo de organización social que ha continuado siendo prevaleciente.

El capital es un producto humano, pero al mismo tiempo es una abstracción de lo humano que se le hace extraña y termina por enfrentársele. Esa idea está muy bien expresada en la noción de "enajenación", "alienación" o "extrañamiento" en el Marx de

[2] Al respecto, escribe Marx: "el desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital [...]. [Al capitalista] le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo y no tiene más medio de expandirlo que la acumulación progresiva" (Marx, *El Capital*, T. I., 527).



los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*,[3] pero también en el concepto de "fetichismo mercantil" desarrollado por el propio Marx en *El Capital*.[4] Siendo como son una creación del ser humano, las relaciones mercantiles capitalizadas se enajenan de su propio creador y terminan por controlarlo, dominarlo y llevarlo a su propia lógica acumulativa, adquiriendo ante él la impronta de un fetiche, un objeto de culto al que queda sometida la vida propia.

El capital es el producto de una lógica un tanto perversa en la que lo humano termina por ser sólo pretexto, sólo algo externo, y no su sentido último. Se produce para vender, para ganar, y no para satisfacer las necesidades de la vida humana. Lo que predomina en los marcos de una producción mercantil capitalista es el valor de cambio –no por casualidad identificado por Marx con el trabajo abstracto–, y no el valor de uso, resultado del trabajo concreto y vinculado a las necesidades reales de los seres humanos.[5]

Todo ello nos explica el porqué de la divergencia y, en última instancia y a largo plazo, la incompatibilidad que existe entre el capital y la vida, entre la lógica mercantil capitalista y la lógica vital. Y es que la razón instrumental[6] no puede tener otro horizonte que el de convertirse en una sin-razón bio-lógica.

[3] Entre los muchos pasajes que servirían para ilustrar esta idea, el siguiente es harto elocuente: "La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aún, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transferido al objeto se le enfrenta hostil y ajena". (Marx, "Manuscritos de 1844 de economía y filosofía", 94).

[4] Ver, al respecto, el apartado "El fetichismo de la mercancía y su secreto", en Marx, *El Capital*, T. I., 38-50.

[5] Como bien señala Marx, si las mercancías "pudiesen hablar, dirán: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro […] Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio". Marx, *El Capital*, T. I., 49-50).

[6] Concepto introducido por la Escuela de Frankfurt y desarrollado especialmente por Max Horkheimer, que sirve para caracterizar la psicología, filosofía y modo de conducta predominantemente utilitario y pragmático

Si esto es así, entonces la causa última de nuestros problemas con la vida y con la naturaleza no radica en el antropocentrismo, no está en el hecho de que el hombre esté en el centro de la organización societal, sino en que lo esté el capital con su consustancial reproducción ampliada. Reproducción ampliada que no necesariamente presupone un mejoramiento de la vida y de sus condiciones de existencia, sino que responde –al margen de sus implicaciones humanas y/o naturales– a una lógica ciega, ajena a todo lo que no sea su propio incremento.

Si de algo carece el ser humano y su vida en una sociedad como la capitalista es precisamente de centralidad. En este mundo que habitamos hay cerca de 840 millones de hambrientos. ¿Podríamos decir que son ellos centro de algo?[7] ¿Podíamos decir que la causa de nuestros problemas con la naturaleza consiste en la centralidad de esos, muchas veces, considerados como *seres humanos prescindibles*?[8]

---

que impera en la sociedad del capital. Véase Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.

[7] En 1997, cuando la cifra de hambrientos en el mundo se calculaba en 800 millones, escribíamos: "Supongamos que cualquier persona sensibilizada con la situación ecológica se encuentra en una situación límite, a punto de morir de hambre. No dudo que adoptará una actitud antropocéntrica e intentará salvarse, aunque con ello pueda infligir algún pequeño daño a la naturaleza. Esa situación límite es en la que viven cotidianamente los 800 millones de hambrientos que habitan este mismo mundo que todos queremos salvar. Podríamos imaginarnos las respuestas que obtendríamos de cualquiera de ellos si alguno de nosotros le planteara que el gran problema consiste en que hasta ahora ellos han sido el centro y que la solución radica en dejar de serlo. '¿Centro de qué?', 'nunca se ha visto un centro tan mal tratado' –pudieran ser algunas de las respuestas, al menos, las aquí reproducibles" (Fabelo, "¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?", en Carlos Jesús Delgado Díaz (comp.), *Cuba verde. En busca de un modelos para la sustentabilidad en el siglo XXI*, 265).

[8] La pura lógica del capital lleva necesariamente a la exclusión de muchos y a sus ideólogos representantes a asumir como prescindible y sobrante a



Esto posee una importancia capital. Al no comprenderse correctamente la raíz del problema, puede no interpretarse de manera adecuada la esencia de su solución. Existe cierto ecologismo abstracto que propugna, como salida a los problemas medioambientales, el desplazamiento de la centralidad desde el hombre hacia la naturaleza. Ya no debe ser el ser humano el núcleo de nuestra atención, en lo adelante debe serlo la naturaleza. Y con ello, en apariencia, quedaría resuelto el problema. Con una postura así se tiende a evadir el tema del capitalismo y su insostenibilidad ecológica.

Bajo esta perspectiva el Buen Vivir sería sólo, a lo sumo, un asunto de concepción. Concibiendo a la naturaleza como centro estaríamos solucionado la cuestión o en el camino de lograrlo. Y no hay duda de que el desarrollo de adecuadas ideas sobre el cuidado del medio ambiente y de una mayor conciencia ecológica es importante. Pero la solución definitiva del problema tiene que ser práctica, y no sólo de concepción, tiene que ser el resultado de una revolución de las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida, y no simplemente un cambio de perspectiva subjetiva, de conciencia y de cultura. De hecho, no es posible un cambio radical y definitivo de la subjetividad y de los imaginarios sociales si no cambian las circunstancias sociales que los producen.

Pedirle al ser humano que deje de asumirse como centro es, cuando menos, insuficiente y, cuando más, un imposible. Es distraer su atención del asunto realmente esencial. Hay razón cuando se afirma y se muestra que somos los humanos, junto al planeta que habitamos, apenas una minúscula partícula en el universo y que, en tal sentido, sería un craso error considerar al hombre como el centro del mundo. Eso es verdad. Pero también es cierto que para sí mismo sí lo es y no puede no serlo. ¿Qué hacemos

una buena parte de la humanidad. Véase al respecto los argumentos, que describiendo esa lógica, se apuntan en: Susan George. *Informe Lugano*. Barcelona: Icaria, 2001.

si tenemos hambre? ¿Qué hacemos si tenemos sed? ¿Pensamos en lo minúsculo que somos en el universo o procuramos saciar nuestra hambre y nuestra sed?

Somos seres autopoiéticos[9] y, por tanto, egocéntricos. No tenemos por qué avergonzarnos por ello. Es ley de la vida que los seres vivos mantengan una relación egocéntrica con su medio. Nuestra principal misión autopoiética es mantenernos vivos a nosotros mismos. Por eso somos sensibles a nuestras carencias metabólicas: hambre, sed, dolor. En tal sentido, somos irremediablemente antropocéntricos. El problema no es ése.

Lo que ocurre es que ese necesario antropocentrismo tiene que tener otra forma de expresión, además de la egocéntrica. Otra forma que identificamos como *genocéntrica*.[10]

El genocentrismo, el poner como centro a la progenie, a la especie propia, es también un atributo universal de la vida. Instintos de los seres vivos como el de apareamiento, los maternales o paternales, que buscan la alter-reproducción de los individuos de la especie y que en ocasiones dan muestras de sacrificios supremos –como el de la araña *amaurobius ferox*, que se deja consumir viva por sus descendientes, o el del pingüino emperador que pasa hasta 120 días sin ingerir alimentos para garantizarle la vida a su cría–,

[9] Todos los seres vivos se producen y reproducen a sí mismos. En tal sentido son autopoiéticos y deben asumirse como centro de sus relaciones metabólicas con el medio exterior. El concepto de *autopoiesis*, como característica esencial de la vida, fue desarrollado originalmente por Humberto Maturana y Francisco Varela en su libro conjunto *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, publicado originalmente en 1971.

[10] Ambos conceptos –*egocentrismo* y *genocentrismo*– aparecen vinculados como atributos complementarios de la vida en varios trabajos de Edgar Morin. Ver, en particular: Edgar Morin, *Ciencia con consciencia*, 226. En nuestro caso, hemos abundado también en ese vínculo en otros trabajos. Ver, por ejemplo: José Ramón Fabelo Corzo, "La vida como autopoiesis y como fundamento de la ética en tiempos de globalización", *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 2008, núm. 57. <http://serbal.pntic.mec.es/_cmunoz11/fabelo57.pdf> (consultado el 20 de junio de 2013).



evidencian que la centralidad de la vida en los seres autopoiéticos se refiere no sólo a la vida propia de los individuos, sino también a la de su especie. En la naturaleza viva hay, por tanto, una combinación de inclinaciones egocéntricas y genocéntricas.

Los humanos no podemos ser una excepción en comparación con otras especies. También tenemos los dos tipos de inclinaciones. Sólo que en nuestro caso ambas tendencias, que como cualquier otro ser vivo también parten de nuestra propia constitución biológica, actúan mediadas por un complejo entramado de condicionantes sociales y culturales. La sociedad puede promover en los individuos que éstos sean más egocéntricos que genocéntricos, o puede estimular, a la inversa, un predominio de los intereses genocéntricos que son, de hecho, los intereses sociocéntricos, es decir, los intereses de la sociedad, de lo genéricamente humano, de la humanidad.

El problema no estaría entonces en que somos antropocéntricos, sino en que somos excesivamente egocéntricos como resultado de vivir en un ámbito social que nos compulsa a serlo. La sociedad capitalista prácticamente obliga a todos a ser egoístas, porque el egoísmo es la expresión moral predominante de un sistema social que tiene como eje organizativo generalizado a la competencia permanente de unos seres humanos con otros. Se compite para ganar más, pero no sólo para ello, también se compite para sobrevivir. Toda competencia presupone que unos cuantos ganen y otros muchos pierdan y termina siendo un escenario obligado para los individuos que integran ese tipo de sociedad. Como señala Leonardo Boff: "en el orden capitalista, las personas tienden fácilmente, lo quieran o no, a volverse inhumanas y estructuralmente 'egoístas', pues cada cual se siente urgido a cuidar primero de sus intereses y solamente después de los intereses colectivos".[11]

[11] Leonardo Boff, "El socialismo no se ha ido al limbo", en *Página de Boff en Koinonía*. <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=661>. (Consultado el 31 de agosto de 2014).

La construcción de una sociedad poscapitalista, que recupere para sí la filosofía del Buen Vivir y asuma a la vida como su núcleo organizacional, debe otorgarle la debida prioridad a los intereses genéricos del ser humano y estimular en los individuos el despliegue de sus inclinaciones genocéntricas. Ello ha de lograrse, por supuesto, no a través de la supresión de las diferencias individuales ni la represión del ego, sino brindándole a este último un amplio diapasón de posibilidades de realización que no contravengan, sino que, por el contrario, favorezcan la vida de la especie.

En tal sentido, la conservación de un medio ambiente habitable para una especie que ha de garantizar no sólo la vida de sus actuales individuos vivientes, sino también la de las generaciones por venir, representa una insoslayable necesidad genocéntrica. Por esa razón, el genocentrismo reclama, a su vez, un *ecocentrismo*. Y ello es también ley universal de la vida. Todo ser vivo, además de ser ego y genocéntrico, es también ecocéntrico. Cualquier variante de vida es simultáneamente auto (ego y geno) eco-organizada.

El ecocentrismo está asociado a la necesidad vital que representa la conservación del eco-sistema, más allá incluso de la vida particular de la especie a la que el individuo pertenece. Y es que la conservación de la vida de otras especies representa una condición necesaria para la preservación de la vida de la especie propia. A nivel biológico esta tendencia ecocéntrica tiene también mecanismos e instintos adecuados. El llamado equilibrio ecológico es posible precisamente porque cada especie, además de nutrirse de su eco-sistema, aporta a éste los ingredientes necesarios para que otras especies conserven también su vida.

Indirectamente pueden interpretarse estas aportaciones como tendencias genocéntricas, ya que la vida de cualquier especie particular sería imposible sin la preservación de la vida, en general, a nivel del eco-sistema con el que la especie, en particular, interactúa y a la que hace su propia contribución orgánica. Lo genocéntrico aparece aquí como el punto de unión de lo ego y lo ecocéntrico.

Si a los humanos nos referimos, debemos concluir que no hay que dejar de ser antropocéntrico para ser ecocéntricos. Al



contrario, ser ecocéntricos, es decir, asumir la centralidad de nuestro entorno, de nuestro hábitat, es la manera más plena de ser antropocéntricos. De lo que se trataría entonces es de realizar a plenitud esa tendencia natural de nuestra especie –como la de cualquier otra– a asumirse a sí misma como centro de las relaciones con su entorno. No hay nada más antropocéntrico que la preservación de la naturaleza, claro, siempre que en el centro de la relación sociedad-naturaleza se coloque ante todo a la especie, y no al individuo egoísta y consumista, que es resultado fundamental de la sociedad del capital.

Y precisamente, por ser el exacerbado egocentrismo un producto condicionado por el capital, un verdadero y consecuente proyecto de Buen Vivir debe entrañar no una erradicación del antropocentrismo, más sí una superación del capitalismo.

El antropocentrismo puede tener diferentes expresiones. La egocéntrica es sólo una de ellas, necesaria, pero que cuando es sobredimensionada (como dentro de liberalismo o del neoliberalismo y, en general, dentro del capitalismo) conduce a una negación de la naturaleza, de la vida y de lo genéricamente humano. Pero el antropocentrismo tiene expresiones, al mismo tiempo, ecocéntricas y genocéntricas. Y en tal sentido debe ser defendido. De hecho, no podemos pasárnosla sin él. La preservación de la especie presupone en los hechos la preservación de los individuos y del hábitat. De lo que se trata es de promover un modelo de vida social en el que individuo, sociedad y naturaleza tiendan a la coexistencia armónica y complementaria. El puente entre todo ello está en la vida que, como *autopoiesis* de individuos ego-geno-eco-organizados, sólo puede mantenerse como vida armonizando las diferentes dimensiones de su relación con el entorno.

Entre los argumentos que en no pocas ocasiones se esgrimen a favor de la factibilidad de una organización social no basada en la centralidad de la vida humana, sino en la de la naturaleza, se encuentran alusiones al carácter paradigmático que presuntamente en este sentido poseen ciertas experiencias precolombinas y de comunidades indígenas actuales. Y, ciertamente, entre ellas encontramos

importantes lecciones sobre la posibilidad de una convivencia armónica de la sociedad con la naturaleza. Pero, en ningún caso, ello se hace a costa de renunciar a la centralidad de lo humano, sino precisamente a la inversa.

Si penetramos en la cosmovisión de esos pueblos, nos percataremos de que en todos los casos el respeto y cuidado de la *pachamama* responde a un fin supremo: la salvaguarda de la vida propia, vista ante todo en términos comunitarios, es decir, genocéntricos. Existe indefectiblemente al interior de esas cosmovisiones una conexión lógica apreciable entre la vida humana y la vida en (o de) la naturaleza. A la naturaleza se le exalta, se le glorifica, a veces incluso se le endiosa, precisamente por su valor para el ser humano.

Si los aztecas se consideraban a sí mismos como "hombres de maíz", si en su cosmovisión habían convertido este producto agrícola en una figura cuasi-divina y le habían asignado una diosa en particular –*Xilonen*–, si en relación con él establecían su calendario, hacían sus fiestas, practicaban su religión y libraban sus guerras, era por todo lo que el maíz significaba para la mantención y reproducción de su vida. No podían imaginar un mundo sin maíz porque todo en su existencia –y ante todo su propia vida– tenía que ver con él.

Incluso los sacrificios humanos –que tanta aversión generaron entre los conquistadores– tenían dentro de la cosmovisión azteca, y por paradójico que pudiera parecer, un sentido antropocéntrico, particularmente genocéntrico. Se hacían para ganar el favor de los dioses para la comunidad; se sacrificaba a unos para preservar el todo social. A todo aquello que, dentro de la naturaleza, era importante para su vida y no se podía dominar por esfuerzo propio, se le atribuía un control divino. Se les ofrendaba a los dioses lo que supuestamente ellos necesitaban para que, en beneficio de la comunidad, hicieran uso de su poder sobre las fuerzas naturales que escapaban al dominio humano. "Muere el hombre, explicarían los sacerdotes aztecas, para que los exigentes dioses manden lluvias para las cosechas, o para que no las manden cuando no se



precise de ellas, para prevenir terremotos o detener una plaga".[12] "Si la humanidad debía sobrevivir, el hombre tenía que rogar a los dioses que le permitiera seguir viviendo".[13] Y esa era la manera en que, según su creencia, ello podría lograrse.

De manera más o menos análoga, los diferentes y así llamados "pueblos originarios" que exhiben una convivencia armónica con lo natural, incluidos aquellos de cuya cosmovisión se ha extraído el concepto de Buen Vivir, cuidan su relación con la naturaleza guiados no por un abstracto altruismo deshumanizado, sino como resultado de la identificación del bien natural con el bienestar propiamente humano.

En resumen, la legítima defensa de los ecosistemas y la necesidad de una reorganización social que estimule el ecocentrismo no requieren renunciar a la centralidad de la vida humana, sino que, por el contrario, la exigen como condición necesaria.

Otro prejuicio frecuente, muy vinculado aunque de signo un poco contrario a éste que acabamos de analizar críticamente, es aquel que, revestido, muchas veces, de una apariencia de objetividad científica, asume que los seres humanos somos por naturaleza egoístas, sólo egocéntricos, y que, por consiguiente, o bien resulta inevitable nuestra propia destrucción junto a la del medio natural en que vivimos, o bien habría que esperar el milagro de una "mano invisible" (como arguyera el liberalismo clásico)[14] que resolviera nuestros problemas genéricos, o bien, en todo caso, sería necesario torcer por vía educativa la predestinación natural que traemos al nacer de manera que nuestras vidas individuales

[12] Víctor W. von Hagen, *Los aztecas*, 79.

[13] Víctor W. von Hagen, *Los aztecas*, 82.

[14] En su clásico texto *La riqueza de las naciones*, Adam Smith argumentaba que si bien en el mercado cada individuo persigue su propio fin egoísta y "sólo piensa en su ganancia propia", indirectamente promoverá el bien colectivo "de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios". De esta forma, será "conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones" (Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, 402).

puedan hacerse compatibles con la vida de otros humanos y de otras especies.

En el fondo, se trata de lo mismo: no culpar al capitalismo (y en general a las sociedades clasistas) por habernos hecho así; ahora se responsabiliza del egoísmo a la naturaleza, a nuestra naturaleza como humanos. Nótese que esta idea está íntimamente conectada, no por casualidad, con una de las más emblemáticas tesis del liberalismo y del neoliberalismo que, en virtud del consustancial egoísmo humano, es el libre mercado –en el que cada agente participante busca exclusivamente su propio beneficio particular– el único modo natural de convivencia humana. En tal sentido sería el liberalismo la única teoría, análoga a las ciencias exactas, capaz de explicar y promover un tipo de organización social acorde a la naturaleza del hombre.[15]

Resulta poco lógico pensar que mientras que la naturaleza ha garantizado en todas las demás especies una combinación de conductas e instintos ego, geno y eco-céntricos, que favorecen la sobrevivencia de los individuos, de la especie propia y de un entorno ecológicamente equilibrado, en el caso de los seres humanos extravíe ese principio y nos haya hecho sólo egocéntricos, genéticamente condicionados a ser la más egoísta de las especies, la única predestinada biológicamente a no atender ni a sus congéneres ni a su entorno. Se contradiría a sí misma la naturaleza si fomentara leyes evolutivas que trajeran como resultado la aparición de una especie destinada a propiciar su autodestrucción.

El sesgo ideológico de tal posición se pone en evidencia no sólo porque, contraviniendo la más elemental lógica argumentativa sobre el sentido de las leyes biológicas, tiende a naturalizar exclusivamente al egocentrismo, al egoísmo como su versión

[15] Friedrich von Hayek, uno de los mayores promotores teóricos del neoliberalismo, es enfático al respecto: “El liberalismo –dice– es la única filosofía política verdaderamente moderna y la única compatible con las ciencias exactas” (Gury Sorman, “El maestro del liberalismo”. Entrevista. *La Nación*. 1988; citado por José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética*, 39).



maximizada y a las relaciones mercantiles como su más genuina expresión social, sino también porque obliga –si es que se le toma como axioma incuestionable– a asumir al socialismo, a cualquier ideal social alternativo al capitalismo, al propio programa del Buen Vivir, como un proyecto anti-instintivo y anti-natural. Paradójicamente, habría que romper con lo que la naturaleza manda para preservar a la propia naturaleza, para construir una sociedad que exista armoniosamente con ella.

Lejos de ello, la superación histórica del capitalismo, en lugar de concebirse como un proyecto antinatural, ha de asumirse como el medio para la realización plena de la naturaleza humana. Así lo pensaba Marx, para quien el comunismo representaría el reencuentro del hombre con su esencia, con su esencia como ser social, pero también como ser natural. En ese tipo de sociedad, nos dice el autor de los famosos *Manuscritos de 1844*:

> el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir humano […]. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y es naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la *verdadera* solución en la puga entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia […] entre individuo y especie.[16]

Y a propósito de Marx, otro prejuicio del mismo signo ideológico del que acabamos de describir y criticar –aunque a veces defendido también por honestos intelectuales de izquierda– es aquel que parte de la errónea afirmación de que el *Prometeo de Tréveris* no tuvo suficientemente en cuenta el tema de la naturaleza ni prestó atención al lugar central de la vida, sino que, por el contrario, su énfasis estuvo únicamente en el trabajo, en la producción y, en general, en las relaciones sociales económicas.

En particular, se somete a severa crítica la idea de Marx de que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la base fundamental de la sociedad y de su movimiento histórico, y que

[16] Karl Marx, "Manuscritos de 1844 de economía y filosofía", 127-128.

es el freno al desarrollo de esas fuerzas productivas lo que empuja a la sociedad a la sustitución del modo capitalista de producción por uno nuevo que siga estimulando su crecimiento. Esta idea, asociada en Marx a su concepción materialista de la historia, habría perdido toda vigencia en una época signada por la necesidad de ponerle límites al crecimiento económico y que reclama, más bien, un decrecimiento productivo que haga sostenible la convivencia de la sociedad con la naturaleza. Ello sería la prueba palpable de la obsolescencia del marxismo, en general, y de su concepción materialista de la historia, en particular. En conclusión –se dice desde esta lógica de razonamientos– Marx ya no nos sirve para un proyecto alternativo como el del Buen Vivir.

Ciertamente, Marx vivió y pensó en términos generales un futuro deseable de la sociedad humana en una época en que todavía no eran del todo apreciables los límites naturales al crecimiento económico y, sobre todo, en tiempos en los que el fin del capitalismo se avizoraba como inminente y no extensible hasta siglo y medio después, como en realidad ha sido. Como todo pensamiento humano, el de Marx estuvo condicionado por el contexto en el que vivió, escenario muy distinto al de hoy. En tal sentido, es lógico que algunas de sus ideas hayan caducado.

Mas no es el caso de la concepción materialista de la historia, que tiene su sustento más profundo no en un productivismo económico abstracto, como habitualmente se piensa, sino precisamente en la vida, en la constante necesidad de su producción y reproducción en cualquier tipo de sociedad que habite el ser humano. La validez hoy de esta concepción está asociada a la permanente vigencia del tema de la vida como trama central de la existencia humana.

Por razones un tanto inexplicables, de los innumerables lectores de Marx que han intentado exponer su pensamiento, muy pocos han reparado en la importancia fundamental que para su concepción siempre tuvo la categoría de "vida" y el vínculo genético existente entre ella y la revolución filosófica que significó su nueva interpretación de la historia. Sin embargo, desde sus



escritos tempranos hasta *El Capital*,[17] Marx siempre apreció en la vida el fundamento último y la razón de ser de la producción material misma y de toda estructura social. Si él va a la economía para explicar la historia es porque en la economía es donde se produce y reproduce la vida de los humanos.

Esta conexión lógico-deductiva mediante la cual Marx, partiendo de la vida, llega a la idea sobre el carácter básico de la producción es claramente apreciable en una obra como *La ideología alemana*, texto que escribe de conjunto con Engels. Basta un pasaje de este texto para comprobar lo que acabamos de decir:

> La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder *vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la *producción* de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la *producción de la vida* material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la *vida* de los hombres.[18]

Marx adjudicó a la vida –y no a la producción en abstracto– la clave explicativa de historia y, con ello, logró develar teóricamente la conexión entre los procesos bio-evolutivos y los históricos. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y,

[17] Hemos dedicado ya un trabajo anterior a develar la importancia de la categoría "vida" en diferentes momentos de la trayectoria de la obra de Marx. Véase José Ramón Fabelo Corzo, "La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx", 136-143).

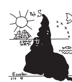
[18] K. Marx y F. Engels, "La ideología alemana", 159 (los resaltados son nuestros).

como tales, portadores de un mismo impulso vital hacia la auto-preservación. Eso que hoy llamamos *autopoiesis* era intuida en Marx como puente de unión entre la naturaleza y la sociedad.

Pero, al mismo tiempo, para Marx era evidente que la particularidad que distinguía a la *autopoiesis humana* de la de cualquier otra especie estaba, ante todo, en la capacidad del hombre de producir él mismo lo que necesita para vivir. “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida […] Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”.[19]

Ésa es la razón por la que Marx se adentra en el análisis de los procesos productivos humanos y busca en la economía los fundamentos de los procesos históricos. Como en el caso de cualquier otra especie, no hay nada más importante para el ser humano que su propia vida. Y como la vida del hombre es producida materialmente por el propio hombre, esa producción está en la base de cualquier estructura social, en cualquier época, en cualquier lugar.

Eso no significa que Marx desconociera el papel de otros factores, sociales, políticos, culturales, subjetivos, en un entramado de complejas determinaciones de los procesos históricos. Pero, aun apreciando la relativa autonomía y enorme variabilidad de cada uno de ellos, estaba lejos el revolucionario alemán de asumir estos factores como inconexos entre sí. Por supuesto que hay un condicionamiento mutuo, digamos, entre subjetividad y trabajo, en primer lugar porque el trabajo es siempre consciente. Pero, una vez más, lo que está en la base de ambos y los determina es la necesidad de la vida de auto-reproducirse. El modo humano de hacerlo, como ya se ha señalado, es mediante la producción. La producción de realiza, al menos hasta ahora, fundamentalmente a



[19] K. Marx y F. Engels, “La ideología alemana”, 150.

través del trabajo y el trabajo debe ser subjetivamente planificado y realizado. Ésa es la cadena de determinaciones básicas en la que está pensando Marx. Claro, ahora podríamos ir al revés: de ese trabajo planificado sale el trabajo real y de éste la producción y, como resultado, se reproduce la vida. Pero es esta última la que lo origina todo. Ahí está la base de la concepción materialista de la historia: en la vida (humana) misma.

Por mucho que haya cambiado el mundo desde el siglo XIX, ¿habrá razones suficientes que puedan mostrar la obsolescencia de estas tesis básicas? Desde todo punto de vista, parece difícil encontrar tales razones. Ni siquiera aquellos que, con posterioridad a Marx, han creído encontrar en otro lugar (el poder, la cultura, los discursos, la semántica de los conceptos, etc.) las fuentes últimas de los movimientos históricos han podido desmontar (las más de las veces ni siquiera lo han intentado) esta lógica argumentativa que va de la vida a la concepción materialista de la historia. La idea de Marx de que es precisamente la vida el fundamento último de cualquier estructura social y que, por lo tanto, su producción y reproducción constituye la base de la sociedad, mantiene plena vigencia.

Y es que esa idea no responde a especulaciones metafísicas de ningún tipo. Al contrario, es el resultado de un razonamiento bio-lógico, es decir, reproductor de la lógica de la vida. Ahora bien, la realización de esa lógica siempre es histórica. Ahí está la dialéctica: se trata de una lógica universal asociada a nuestra existencia bio-social, que siempre tendrá modos diversos históricamente de realizarse.

Para introducir un mayor grado de concreción y un criterio clasificatorio en esa diversidad es que Marx acude a otra categoría básica en su interpretación de la historia: el concepto de "modo de producción". El modo de producción expresa un determinado modo de la actividad de los individuos que componen una sociedad, "un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide,

por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo producen*".[20]

Cada modo de producción condiciona, a su vez en los individuos, modos distintos de relacionarse con la naturaleza y con los otros individuos que componen la sociedad. "La producción de la vida […] se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social–".[21] "La identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento […] de los hombres hacia la naturaleza condiciona el […] comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento […] hacia la naturaleza".[22]

Con relación al tema que nos ocupa, lo que acabamos de señalar significa que desde la perspectiva de Marx no podría interpretarse el comportamiento depredador que hoy observamos en la relación sociedad-naturaleza, ni como algo consustancial al ser humano en abstracto, ni el resultado exclusivo de una subjetividad mal orientada, sino el producto de un modo de producción –el capitalista– que condiciona, a su vez, el modo enajenado en que los individuos piensan y se relaciona con otros individuos, con la naturaleza y con su propia especie. La salida definitiva de esta situación no estaría, por tanto, en que el ser humano deje de atender sus propios problemas para centrarse en los de su entorno, sino en un cambio radical en el modo de producción de su propia vida material.

Marx tiene que ser nuestro aliado para concebir un modelo de sociedad basado en el Buen Vivir. La necesidad del socialismo, la necesidad de superar el capitalismo, es en última instancia en Marx una exigencia de la vida, la manera en que el modo de producción humano pueda ponerse en función de la *autopoiesis* humana.

[20] K. Marx y F. Engels, "La ideología alemana", 161.
[21] K. Marx y F. Engels, "La ideología alemana", 163.
[22] K. Marx y F. Engels, "La ideología alemana", 163.



En resumen, la disociación entre seres humanos y naturaleza es el resultado no del antropocentrismo *per se*, sino de aquella desvirtuada expresión suya a la que compulsa un sistema socioeconómico que "supone la fragmentación de la vida, la confrontación con la Naturaleza, el no reconocimiento de la común pertenencia a un mismo sistema de vida".[23] La prioridad de las necesidades humanas, del bienestar colectivo, eso es antropocentrismo, pero del bueno.

Referencias

Boff, Leonardo. "El socialismo no se ha ido al limbo". <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=661>. (Consultado el 31 de agosto de 2014).

Fabelo Corzo, José Ramón. "¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?" En Delgado Díaz, Carlos Jesús (comp.), *Cuba verde. En busca de un modelos para la sustentabilidad en el siglo XXI*, La Habana: Editorial José Martí, 1999.

Fabelo Corzo, José Ramón. "La vida como autopoiesis y como fundamento de la ética en tiempos de globalización". *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 57. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fabelo57.pdf>. (Consultado el 20 de junio de 2013)

Fabelo Corzo, José Ramón. "La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx". *Dialéctica*, núm. 37.

George, Susan. *Informe Lugano*. Barcelona, Icaria, 2001.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Editorial Sur, 1973.

León, Irene (coord.). *Kawsay, Sumak / Buen vivir y cambios civilizatorios*. 2a. ed., Quito: FEDAEPS, 2010.

[23] Magdalena León, "Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo". <http://www.fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/buen-vivir-objetivo-y-camino-para>. (Consultado el 25 de noviembre de 2012).

León, Magdalena. "Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo". <http://www.fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/buen-vivir-objetivo-y-camino-para>. (Consultado el 25 de noviembre de 2012).

Marx, C. y Engels, F. "La ideología alemana". En Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta, 1994.

Marx, Carlos. "Manuscritos de 1844 de economía y filosofía". En Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta, 1994.

Marx, Carlos. *El Capital*. T. I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973.

Morin, Edgar. *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos, 1984.

Rebellato, José Luis. *La encrucijada de la ética*. Montevideo: MFAL, 1995.

Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. México: FCE, 1990.

W. von Hagen, Víctor. *Los aztecas*. La Habana: Editorial Gente Nueva, 1988.



Capítulo III
El *sumak kawsay* (buen vivir), una propuesta comunitaria frente al capital

Nayeli Moctezuma Pérez

Introducción

Actualmente está presente en la discusión y construcción política del movimiento indígena ecuatoriano, y en general en las organizaciones indígenas de la región andina, la noción del *sumak kawsay* (buen vivir) como una propuesta societal alternativa al sistema capitalista que está mostrando sus efectos más perversos y cuya crisis nos plantea la necesidad de vislumbrar perspectivas de otras posibilidades de relaciones sociales.

Aun cuando el *sumak kawsay* aparece en la escena política como una novedad, parte de una experiencia histórica en permanente movimiento, la comunidad andina, cuyo origen se remonta siglos atrás en una matriz civilizatoria que se interrumpe violentamente con la invasión española, pero que permanece a lo largo de los años y se manifiesta constantemente en la resistencia indígena.

En las siguientes líneas analizaremos este origen comunitario a partir del *ayllu* andino y de la conformación de un particular modo de producción, así como el devenir de la comunidad después de la invasión española, con la república, hasta la conformación de un movimiento indígena a nivel nacional cuyas propuestas, al menos en el discurso, tienen un lugar constitucional.



La comunidad andina

En la región andina las primeras formas de relación social parten de la organización colectiva de la vida a través del *ayllu* o comunidad. El *ayllu* se desenvuelve de diferente manera en las distintas regiones andinas, pero mantiene algunas características similares. Por un lado, la propiedad común de la tierra, el territorio –bosques, páramos, afluentes de agua, etc.– y los instrumentos de trabajo, además del reparto de las tierras según las necesidades de las unidades domésticas. Por otro lado, el trabajo realizado en calidad de prestaciones solidarias de ayuda mutua, generando un intercambio recíproco y un sistema de cooperación a través de instituciones como el *ayni* y la *minka*.[1]

Gracias a esta forma de organización del trabajo, a partir de la cooperación, se puede hacer obras fundamentales para el desarrollo de la agricultura y para la satisfacción de las necesidades básicas de la comunidad; además, permitieron la generación de excedentes y, con ello, el inicio de la división social del trabajo entre artesanos, campesinos y gobernantes o *kurakas*.[2]

El desarrollo del *ayllu* andino se bifurca en dos caminos: el de Los Andes de páramo (Ecuador y Colombia) y el de Los Andes

[1] El ayni era el sistema de cooperación de varias unidades domésticas en un ciclo agrícola, basado en la asignación de similares extensiones de tierras laborables y un sistema de contabilidad del trabajo que equilibraba las jornadas por cada unidad doméstica. La minka era el trabajo realizado por un grupo de campesinos convocado por un organizador para realizar grandes tareas de beneficio colectivo como la construcción y mantenimiento de canales de riego o caminos e incluso para la construcción de casas.

[2] Los kurakas o caciques tenían una función redistributiva ante la creciente especialización, ya sea por la producción en diversos nichos ecológicos o por las diferentes actividades realizadas en la llajta, de modo que adquieren una gran importancia al recolectar los diversos productos de cada microambiente o al coordinar el trabajo colectivo a partir de las diferentes habilidades de la población.

de Puna (Perú y Bolivia).[3] En los primeros, las mejores condiciones naturales y la mayor fertilidad de los suelos favorecen la creación de aldeas interdependientes, *llajtakuna*, a través del intercambio, pero autónomas en su organización política y en el desarrollo de elementos culturales propios. A diferencia de Los Andes de Puna, donde el clima es más hostil, generando que el *ayllu* abarcara varios pisos ecológicos en largas distancias y que fuesen necesarias formas de organización más centralizadas que con el paso del tiempo desembocaron en la conformación del Estado inca.

Con la conformación estatal y la expansión del Tawantinsuyo,[4] la comunidad permaneció, ya no en la autonomía aldeana, sino incorporada a un estado redistributivo. Los incas no sólo fueron anexando territorios; además, asimilaban los conocimientos técnicos y culturales de los pueblos incorporados. Así, aprovechaban para sus propias necesidades los adelantos en el campo de la producción y articulaban sistemas de producción diversos, como el cultivo de papa y la crianza de llamas de la región de la Puna y el cultivo de maíz en otros pisos ecológicos. Utilizaron principios vigentes en los *ayllus*, como la cooperación y la reciprocidad, adaptándolos a la nueva estructura de dominación. De este modo, el Estado se va construyendo sobre los *ayllus*, pero sin desplazarlos.

> La relación entre el Estado y los *ayllus* no era de igualdad, pero era equilibrada, la preeminencia del Estado sobre los *ayllus* se

[3] La región andina del páramo se caracteriza por una gran humedad, ubicarse en la línea ecuatorial y por alcanzar altitudes menores a los 4,000 msnm con pisos ecológicos muy cercanos entre sí. La región de la puna alcanzaalturas hasta los 5,000 msnm, con un clima más hostil y con pisos ecológicos alejados.

[4] Tawantinsuyo se puede traducir al español como "cuatro regiones unidas entre sí". Estaba constituído por: el Chinchaysuyo (Chinchay Suyu) al norte, el Collasuyo (Qulla Suyu) al sur, el Antisuyo (Anti Suyu) al este y Contisuyo (Kunti Suyu) al oeste. Abarcó desde el norte de Chile hasta el sur de Colombia.



> sustentaba en la fuerza, pero su legitimidad partía de un mínimo criterio de justicia, era también un pacto de reciprocidad en el que las comunidades estaban obligadas al pago de un tributo en fuerza de trabajo y en especie y a cambio recibían una serie de dones por parte del Estado: el respeto a su posesión de la tierra, la protección militar contra fuerzas invasoras, la regulación del ciclo agrícola y la organización de las grandes obras hidráulicas, la provisión de artículos no disponibles en su región o la dotación de recursos en momentos de hambruna, para lo cual el Estado inca disponía de las reservas necesarias (Escárzaga, 2006: 37).

La reciprocidad fue un elemento central para esta experiencia histórica. Se llevó a cabo: dentro de la comunidad para trabajar en colectivo a través de la *minka* –el trabajo de todos era el producto de todos–; entre comunidades que se encontraban en diferentes archipiélagos verticales y que permitían el intercambio de productos y de trabajo, entre el sistema comunitario y el estatal, donde las comunidades trabajaban en obras públicas, en la producción para los almacenes, por ejemplo, y el Estado a su vez redistribuía los excedentes y permitía una amplia organización humana.

En el Tawantinsuyo se fueron desarrollando relaciones de poder y cada vez estaba más jerarquizada la sociedad, generando la existencia de capas sociales con privilegios que vivían de los excedentes de los *ayllus*. Pero esta sociedad aún descansaba sobre la propiedad colectiva de los medios de producción y todos los impresionantes avances que hoy admiramos fueron el resultado de la organización del trabajo por medio de la cooperación. Esto hace un referente fundamental de la comunidad andina y de su particular modo de producción.

Las características de cooperación, aun cuando se desarrollasen bajo la dominación del Estado, significaron una apreciación colectiva del trabajo, como una actividad dignificante, más que como un sacrificio. Los frutos de este trabajo, acompañado de cantos, fiestas y rituales, se podían apreciar en el almacenamiento de productos que, en caso de mala cosecha, se repartían, además de una infraestructura impresionante que abarcaba formas cada

vez más sofisticadas de terrazas, obras hidráulicas, almacenamiento de agua mediante cisternas, desviación de ríos; importantes obras de arquitectura e ingeniería que permitían que a lo largo y ancho del incario existiesen caminos y correos o postas de comunicación; un desarrollo de cultivos que generaron más de 40 especies vegetales alimenticias o medicinales –se habla de la existencia de 700 variedades de papa, algunas de ellas con técnicas de deshidratación que permitían su transporte–;[5] técnicas de fertilización y uso de abonos naturales, como el guano; el mejor aprovechamiento de las llamas, como animales de carga y como proveedoras de carne y lana (su utilización generó un gran desarrollo textil), además del uso de sus excrementos como combustibles; y un gran desarrollo en el conocimiento matemático, en la medición del tiempo y en la comprensión de los momentos de cultivo (Almeida, 2005; Mejía, 1976).

El incario organizó y planificó la fuerza de trabajo disponible, logrando un sistema vial de una extensión de 30 mil a 50 mil km, que abarcó dos vías troncales principales, de sur a norte y la que unía los valles *yungas* entre sí, además de una gran cantidad de caminos que se dirigían de la costa a la sierra y se prolongaban hasta la selva. Estas rutas eran indispensables para el Estado, ya que permitían transportar los productos cosechados en tierras estatales para llevarlos a los depósitos, transporte de pescado, el traslado masivo de poblaciones, *mitmaq*, a lugares distantes, el desplazamiento de los ejércitos, la movilidad de administradores y de *Chaskis* (mensajeros) (Rostorowsqui, 2006: 98).

Los avances del pueblo quechua fueron impresionantes, pues se realizaron bajo una organización de grandes colectividades que a través de la observación de la naturaleza, de su funcionamiento,

[5] El chullo o chuño (papa deshidratada) fue un alimento clave para la expansión del Tawantinsuyo ya que podía almacenarse por largos periodos y se transportaba con mucha facilidad por su ligereza. Estas características permitieron la alimentación de los ejércitos aún cuando recorriesen largas distancias durante mucho tiempo.



de sus ciclos, del estudio de los movimientos de los astros, los ciclos de las plantas, los animales, la sexualidad, etcétera, pudieron hacer grandes obras para la satisfacción de las necesidades vitales, además de una cosmovisión holística en la que la realidad es vista como un todo que interactúa de manera cíclica y complementaria. La relación entre las entidades del universo no se identifica en una estructura jerárquica, más bien se tiene la noción de la vida como resultado del trabajo comunitario de diferentes elementos, así "en el ámbito andino persistía fuertemente la idea de solidaridad entre el ámbito cósmico y el comunitario, como lo revelan no sólo los mitos de los pueblos alejados de Cuzco, sino la forma que asumían las pautas de control en las áreas que alcanzaba la autoridad inca" (Reyes, 2009: 33).

La comunidad indígena a partir de la conquista

Con la invasión española se derrumba la construcción histórica del Tawantinsuyo y sólo quedan dispersos reductos de los cimientos, los *ayllus*. Como plantea Ileana Almeida, desaparece así el incario, pero no los pueblos *kichwas* o quechuas, ni sus organizaciones básicas comunitarias, y pervive a través de ellas una matriz civilizatoria distinta a la impuesta por la Conquista, la matriz comunitaria.

La organización para el trabajo y las instituciones sociales del Tawantinsuyo fueron utilizadas por los españoles para extraer la fuerza de trabajo de las poblaciones originarias. El botín de los invasores fueron los recursos naturales y una enorme cantidad de fuerza de trabajo ya organizada en las comunidades.

Así, la nueva organización social que se impone en el continente permite la consolidación del capitalismo mundial, está basada en la sobreexplotación de los trabajadores que pudieron reproducir su fuerza de trabajo, gracias a la organización comunitaria:

> Estas formas de reproducción de la fuerza de trabajo en la primera época colonial (siglos XVI y XVII) revelan la existencia de un modo de producción original, generado por la reformulación del modo andino de producción que rigió antes de la Conquista. En efecto, el papel

> que tiene la comunidad en el proceso de reposición de la fuerza de trabajo es una directa herencia del incario, donde, como es bien conocido, la acumulación de capital social se realizaba en base del aporte del trabajo de la colectividad, la cual contaba con tierras propias en las cuales producía sus medios de subsistencia. Este papel fundamental que jugaba la comunidad –y en ciertos aspectos juega hasta el presente– explica su supervivencia, no sólo en términos físicos, sino además en tanto original estructura productiva, política e ideológica (Velasco, 1976: 79)

El nuevo sistema colonial utilizó a los *kurakas* como intermediarios para hacerse responsables de la obtención del tributo de las comunidades; sin embargo, muchos de ellos se rebelaron contra los conquistadores, organizando la resistencia. Los levantamientos y rebeliones indígenas no cesaron durante el periodo colonial.

La Conquista española no sólo trajo el saqueo de las riquezas naturales, la muerte de la gran mayoría de la población, la explotación y humillación de las poblaciones originarias; también trajo la legitimación de la subordinación del que llamó "el indio", "el natural", "el que está en este mundo para servir al blanco". Así, todos los conocimientos, los avances en los diferentes aspectos de la vida fueron desechados junto con sus portadores, que fueron reducidos a un nivel inferior de humanidad. Los invasores trajeron pestes, enfermedades, muertes y el invento de la raza.

Durante la Conquista se da un proceso de destrucción y de asimilación. Destrucción, porque los colonizadores veían peligrosa la identificación cultural de los pueblos nativos con su propia civilización y la conciencia social y colectiva que ello acarreaba, de este modo pusieron gran énfasis en la educación religiosa y la prohibición de las manifestaciones culturales que alentaban la generalización de los sentimientos comunes de los pueblos originarios: "el indígena desindianizado tenía que renunciar a ser lo que es, adoptando los caracteres del modelo impuesto, abandonando su propia y original respuesta al reto de su propia naturaleza, y adoptando como si fuera suya la respuesta que el hombre blanco ha dado a otro reto en otro mundo" (Macas, 2000).



La situación de los indígenas en la Colonia no impidió que dentro de las comunidades se resguardara la experiencia histórica anterior y en los mitos, las creencias, la espiritualidad se planteó la necesidad de una vuelta al tiempo, de un resurgimiento del Tawantinsuyo donde todo era mejor. El *pachakutik*[6] quedó en la memoria y en la práctica de la tradición insurreccional que acompañará la historia ecuatoriana.

Con la independencia, la situación de subordinación y explotación indígena no cambia. La hacienda, por un lado, es la institución que se encarga de apropiarse del trabajo de los pueblos mediante relaciones serviles y las plantaciones; por otro lado, comienzan a explotar la fuerza de trabajo de los indígenas mediante relaciones salariales.

Con la república tampoco cambia la situación de subordinación de Ecuador ante las potencias centrales; continúa sirviendo al lugar que le impone la división internacional del trabajo como proveedor de materias primas. De ahí en adelante Ecuador centrará su estructura económica en el monocultivo, primero del cacao, luego del banano y, hasta la fecha, del petróleo.

De la rebelión comunitaria a la conformación del movimiento indígena

Las poblaciones indígenas continúan su camino de resistencia, pero es en los años 40 cuando comienzan a organizarse para ir más allá de los levantamientos aislados, que no habían logrado cambiar las condiciones de vida de los indios. Es con las experiencias educativas y sindicales indígenas de la sierra que comienzan los primeros pasos organizativos. Dolores Cacuango, de la mano del Partido Comunista de Ecuador, funda la Federación Ecuatoriana

[6] Pachakutik es una visión cíclica del tiempo que avanza en espiral y que en determinados ciclos da un salto cualitativamente mejor. A partir de la invasión española y hasta la fecha los pueblos indígenas plantean que llegará el pachakutik, la vuelta en el tiempo donde las cosas serán mejores.

de Indios, que lucha por mejores condiciones de trabajo y por la liquidación del sistema de opresión de la hacienda.

Durante este periodo no sólo se desarrolla la conciencia de clase de aquellos que constituían la fuerza de trabajo de las plantaciones y haciendas, también se comienza a identificar su condición étnica. No sólo eran trabajadores explotados, también eran indios con un idioma propio, con costumbres, tradiciones, formas organizativas, formas de compresión del mundo, con un bagaje ancestral. De ahí que comenzara una reivindicación étnica y de clase.

En estos momentos la influencia del marxismo fue fundamental para la conciencia del lugar que el indio ocupaba en la estructura social y para ubicar la necesaria alianza de clase con otros sectores explotados para luchar contra el capitalismo y sus especificidades en la formación social ecuatoriana. Pero también se avanzó en el proceso de autoidentificación de las particularidades como pueblos y, con la influencia de la experiencia soviética, se comenzó la reflexión sobre las nacionalidades.

Para las organizaciones indígenas fue fundamental autoidentificarse como nacionalidades,[7] para luchar por la permanencia de sus estructuras, cuyas bases seguían estando en la comunidad.

A partir de entonces se desarrolla todo un proceso organizativo que culmina con la formación de una organización nacional, en 1986, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, y grandes organizaciones regionales que aglutinan la lucha de cada comunidad. Este proceso organizativo permite

[7] Las nacionalidades "somos los Pueblos Indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios. Y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios. Luchamos políticamente por la reivindicación de nuestros derechos individuales y colectivos, es decir como pueblos. Se define como nacionalidad a un grupo de personas, cuya existencia como grupo es anterior a la constitución del Estado Ecuatoriano". (CONAIE, 2007: 85)



ir discutiendo cuáles son las problemáticas indígenas en todos los niveles, desde el local hasta el nacional, e ir elaborando un proyecto político que permitiera no sólo consolidar la resistencia que durante cientos de años han levantado, sino también un proyecto alternativo de sociedad a partir de la propuesta de la plurinacionalidad. Para ello se plantea una transformación radical del Estado, abriendo paso a la toma de decisiones de los pueblos indígenas sobre su destino, es decir, sobre su organización social, su relación con el territorio, su estructura política, etcétera, y para que el resto de la población sea partícipe de la conducción de su sociedad. Es decir, la plurinacionalidad en Ecuador es un proyecto de democracia en el sentido más profundo del término.

La fuerza que alcanza el movimiento indígena a nivel nacional generó un gran sismo en 1990, que tuvo varias réplicas hasta inicios del siglo XXI. Los pueblos se levantaron en cuatro ocasiones denunciando el racismo y menosprecio a su cultura, luchando por la tierra y el territorio y encabezando toda una oleada popular de resistencia contra la imposición de las políticas neoliberales. Durante esta década ningún presidente acabó su mandato y hubo una inestabilidad política como nunca antes en la historia.

Durante toda la década, la CONAIE fue la fuerza popular que lideró la resistencia y por más que se propuso ir a la ofensiva, sólo logró algunos avances que fueron importantes para el proyecto de las nacionalidades, como la educación intercultural bilingüe, los derechos colectivos o el freno de la firma del TLC con Estados Unidos, pero que no fueron más allá de la oposición al neoliberalismo por más que en su proyecto político identificaron la necesidad de acabar con el capitalismo.

A pesar de lograr alianzas con los sectores explotados de la sociedad, no se pudo ir más allá del freno a las políticas neoliberales. En efecto, las fuerzas populares lograron detener estas políticas económicas, debilitaron a la derecha y permitieron el asenso a la presidencia de Rafael Correa.

El impulso de la movilización social logró, además, abrir un espacio fundamental para construir el camino de una transformación radical, una Asamblea Constituyente, en ella se avanzó en

el reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y en el planteamiento de ir más allá del desarrollo para construir el *sumak kawsay* (buen vivir).

La Constitución de 2008 estableció que el objetivo del régimen de desarrollo no es el crecimiento económico o el bienestar, sino el *sumak kawsay*, definido de la siguiente manera, en el artículo 275:

> El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay* [...]. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

A raíz del establecimiento constitucional del *sumak kawsay* o buen vivir se desarrolló en Ecuador un gran debate no sólo al establecer sus contenidos, sino al momento de llevar a cabo este planteamiento.

El *sumak kawsay*

El *sumak kawsay* parte de la centralidad de la comunidad andina que ha sobrevivido durante cientos de años, readaptándose a las diferentes condiciones impuestas por el patrón de acumulación capitalista de cada época. Si bien la estructura comunitaria en muchas ocasiones ha sido refuncionalizada por el capital, en la actual etapa de expansión sobre el territorio y de acumulación por despojo se vuelve cada vez más un obstáculo, siendo el *sumak kawsay* una propuesta que parte de la experiencia histórica comunitaria en constante resistencia y que se transforma en proyecto alternativo de sociedad. Según Luis Macas –un dirigente histórico del movimiento indígena ecuatoriano–:



> Para los pueblos indígenas o las naciones originarias, este concepto es producto de todo un acumulado histórico milenario, que proviene de sus vivencias de hace miles de años, así como de las experiencias de lucha de resistencia de nuestras organizaciones. Por lo tanto, este concepto no aparece por casualidad, ni nace en la Constitución de la República, de la voluntad del legislador. Es una propuesta, producto de un proceso de lucha y movilización constante. Este modo de vida, o el Sumak Kawsay, se origina como el centro de la vida comunitaria, es la esencia del sistema de vida comunitario y se explica en el ejercicio y la práctica cotidiana de las comunidades; es el elemento fundamental de la matriz civilizatoria de nuestros pueblos, que aún tiene vigencia a pesar de la interrupción violenta de la colonialidad y la agresión del modelo capitalista (Macas, 2011: 51).

Así, el *sumak kawsay*, traducido como buen vivir es una propuesta de relación social comunitaria que recoge el bagaje histórico del pueblo kichwa y de su matriz civilizatoria: "*sumak*, es la plenitud, lo sublime, excelente magnífico, hermoso(a), superior. *kawsay*, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva" (Macas, 2010). De ahí que el *sumak kawsay* sea visto como la vida en plenitud, esto implica que la vida se desarrolle con la satisfacción de las necesidades materiales y también espirituales. Además, se expresa en la armonía y equilibrio que puede alcanzar una comunidad, un equilibrio que no puede ser tal si únicamente es interno a la comunidad, de modo que implica que en lo externo también se busque una relación equilibrada, es decir, se tiene una visión desde la totalidad de las múltiples relaciones de la vida.

Como plantea Floresmilo Simbaña: "Desde la perspectiva histórica, el *sumak kawsay* ha subsistido en la memoria histórica de las comunidades indígenas de la región andina, como un sentido de vida, una ética que ordena la vida de la comunidad" (2011: 221). Estos mismos elementos que han permitido la organización, la resistencia, la permanencia de relaciones sociales comunitarias, la espiritualidad indígena y las relaciones con la madre naturaleza son: el *ayllu* (comunidad), la *minka* (trabajo colectivo), el *rimanakuy*

(práctica del diálogo), el *yuyarinakuy* (acuerdos), la relación con la *Pachamama* (naturaleza), principios todos de la vida en comunidad y, por tanto, de lucha por su mantenimiento y perfeccionamiento en la actualidad.

Dentro de las mismas condiciones está la propiedad comunal de la tierra, que implica que ésta se cultive en colectivo, desarrollándose una forma particular de cooperación, pero que a diferencia de la capitalista, está dirigida por la misma comunidad a partir de instituciones políticas propias como el *kurakazgo*. En este sentido la *minka* se convierte en una institución social histórica que permanece con mucha fuerza, aun en espacios donde la propiedad ha dejado de ser comunal y que mantiene la relación social solidaria, ya no sólo en la vida cotidiana, sino también en una práctica política ligada a la necesidad de organización contra el capitalismo, *la minka por la vida*, es decir, un trabajo colectivo que permita luchar por la vida que pone en peligro un sistema social depredador del ser humano y la naturaleza.

Es sumamente importante observar que cuando hablamos de un sistema comunitario hablamos de una "organización social del trabajo distinta al sistema de la explotación de la fuerza de trabajo; es antagónico a la mercantilización de la mano de obra del ser humano" (Macas, 2011: 54). El sistema comunal no enajena el producto del trabajador ni al trabajador como ser humano, pues el producto del trabajo es redistribuido en la comunidad, esto genera además un profundo vínculo con la tierra.

La propuesta del *sumak kawsay* parte de la reivindicación de una matriz civilizatoria comunitaria, es decir, de una experiencia histórica que imprimió en las relaciones sociales y en el pensamiento un sistema de vida orientado a la creación y recreación de la misma. Luis Macas plantea que

> desde la visión de las nacionalidades, lo comunitario está constituido por la comunidad humana y su entorno, o todos los elementos de la comunidad natural. Es decir, la comunidad humana y todas las formas de existencia; aquellos elementos vitales como parte esencial de la naturaleza. Las nacionalidades originarias de estas regiones geográ-



> ficas y políticas nos consideramos una partícula que se gesta bajo el abrigo de la Pachamama. Es esta la concepción y práctica sobre la (Madre) Naturaleza (48).

La propuesta del *sumak kawsay* nos permite explicar que son las relaciones sociales las que determinan nuestra relación con la naturaleza, que no es posible decretar el respeto a ésta sin cambiar el tipo de organización social que tenemos. No existe una contradicción intrínseca de la humanidad con la naturaleza, pues nosotros mismos somos naturaleza. El problema no es el antropocentrismo y el uso que hacemos de la naturaleza para sobrevivir. El problema está en un sistema depredador del hombre y la naturaleza que mercantiliza al ser humano y todo lo que le rodea. De modo que la solución a la crisis ambiental no está en políticas ambientales paliativas, sino en la transformación profunda de las relaciones sociales.

Ante ello, el *sumak kawsay* propone un sistema de vida en el que la propiedad sea colectiva y los productos del trabajo también, un sistema de vida en el que la naturaleza es parte de la relación vital del ser humano y, por tanto, es respetada. En ningún momento se plantea la "conservación" de la misma, por el contrario, los pueblos indígenas están en estrecho vínculo con ésta y no por eso dejan de cazar, de talar algunos árboles para su casa, de matar una serpiente venenosa, etcétera, pero entienden los ciclos naturales y son recíprocos con ella, entonces cazan sólo lo necesario para comer, talan árboles y plantan otros, se protegen de animales peligrosos, mas no hacen un deporte de la cacería. Así hay muchos ejemplos, lo que queremos plantear es que el ser humano y la naturaleza pueden vivir en un metabolismo, como planteaba Marx, en el que la relación es cíclica y complementaria, mas no lineal y acumulativa como la que plantea el capital.

Al proponer un sistema de vida en equilibrio, los pueblos indígenas están proponiendo una forma de vida que responda a las necesidades humanas y a las posibilidades naturales. Para alcanzar ese equilibrio no basta con encerrarse en las comunidades a construir el *sumak kawsay*, pues saben que todo está interrelacionado y

que estas comunidades, por más aisladas que vivan, están inmersas en un sistema capitalista mundial en constante expansión cuya expresión actual es el extractivismo.

Por ello el *sumak kawsay* también es una expresión política de defensa del territorio y del proyecto comunitario de los pueblos, que en sus territorios despliegan sus proyectos de construcción del *sumak kawsay*, pero que también se articulan a nivel nacional para luchar en contra de la principal amenaza de los pueblos, el sistema social capitalista. Se impulsa así, a nivel nacional, la lucha por la reforma agraria, por la redistribución del agua, por la agroecología, por el cambio de matriz productiva, por el respeto a los territorios, a la justicia indígena, por la democratización del Estado, etcétera.

Desafíos y potencialidades del *sumak kawsay* (a modo de conclusión)

La propuesta del *sumak kawsay*, que parte de una matriz interrumpida violentamente por el establecimiento de las relaciones coloniales, fundamentales en la consolidación del capitalismo mundial, y resguardada durante cientos de años por las nacionalidades indígenas, pone en el centro de la relación humana a la vida, es decir, la experiencia histórica de la comunidad andina muestra cómo el ser humano puede satisfacer sus necesidades a partir del trabajo colectivo, de la propiedad comunal y del entendimiento con la vida que nos rodea.

Esta propuesta se enfrenta a un sistema basado en las relaciones de explotación/dominación en constante expansión, donde la cosificación de las relaciones sociales, la mercantilización de la vida, deviene también en la externalización de la naturaleza respecto de la condición humana; se la vuelve ajena para poder explotarla y desplegar sobre ella el potencial técnico desarrollado durante cientos de años en beneficio del capital, mismo que ahora pone en peligro la vida misma sobre la Tierra.

A pesar del enorme ciclo de movilización social, Ecuador sigue sujeto a las condiciones y necesidades de la división internacional



del trabajo que dictan a los países dependientes continuar con un modelo primario exportador que afecta como nunca a los territorios y a las comunidades que viven en y de éste. No se ha avanzado en la democratización del poder ni de los medios de producción, sino que se sigue concentrando la tierra y el agua y la burguesía ha tenido más ganancias que en la época neoliberal; no se ha avanzado en el cambio de matriz energética, sino que se ha profundizado el extractivismo fomentando ahora la minería a cielo abierto, la investigación de transgénicos, el monocultivo, la expansión de la frontera petrolera, etcétera.

El *sumak kawsay*, como proyecto de vida de los pueblos indígenas, se enfrenta a un proceso de modernización capitalista nacional que tiene visibles límites, pero también a un sistema con un alcance destructivo a escala planetaria. Hoy más que nunca la humanidad se encuentra en un momento definitorio y los pueblos indígenas ponen sobre la mesa una propuesta alternativa que postula la necesidad de una relación humana que acabe con la explotación del ser humano entre sí y de éste con la naturaleza, que busque la satisfacción de las necesidades y no la acumulación, que entienda los ciclos de la naturaleza para beneficiarse mutuamente.

El *sumak kawsay* o buen vivir, en tanto propuesta en construcción, abre la puerta para buscar visiones alternativas de vida. El Buen Vivir propone un cambio civilizatorio, constituye un punto de partida (o un camino, *taki*) que pasa por superar el sistema capitalista que con su lógica de explotación del ser humano y la naturaleza pone en riesgo la vida del planeta entero.

Referencias

Almeida, Ileana. *Historia del pueblo kechua*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2005

Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador. *Proyecto político de la CONAIE*. Quito, Ecuador: CONAIE, 2007.

Escárzaga, Nicté Fabiola. "La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin de siglo XX en Perú, Bolivia y México. Tesis de doctorado, UNAM, 2006.

Macas Ambuludi, Luis. “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador”. *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, año 2, núm. 19, octubre 2000. <http://icci.natveweb.org>.

Macas Ambuludi, Luis. “El Sumak Kawsay”. En Weber, Gabriela (coord.). *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo*. Quito, 2011.

Reyes, Luis Alberto. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Argentina: Editorial Biblos, 2009.

Rostorowski de Diez Canseco María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 2006.

Simbaña, Floresmilo. “El sumak kawsay como proyecto político”. En *Más allá del desarrollo*. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg / Abya Yala, 2011.

Velasco, Fernando. “La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis”. En Mejía, I.; Velasco, F. *et al*., *Ecuador: pasado y presente*. Quito, IIE-Universidad Central, 1976.



Capítulo IV
El "buen vivir" como alternativa a la colonialidad del saber*

Armando Novas

Comprendemos que nos enfrentamos a una situación complicada, pues antes de abordar el nuevo paradigma decolonial debemos comprender un poco la situación y la imposición con la cual el capitalismo ha mantenido colonizados a los países periféricos.

Sobre todo ha sido a través de esa violencia epistémica en la cual se arraiga lo que conocemos como "colonidad del saber".

Esta colonialidad del saber es uno de los tres ejes que comprenden la total sumisión de los países tercermundistas. Dicha colonialidad empieza en la modernidad y con su otra cara que es la colonización. Se puede identificar la amplia gama de saberes dominantes que tienen su origen en el norte y que tienen una pretensión universalista; por otra parte, tenemos todos aquellos saberes subalternos, negados y sometidos. Todos aquellos son saberes que surgen desde el sur que la modernidad ha opacado con la luz de la racionalidad occidental y sometida con el pretexto de la modernidad,

* Trabajo que sintetiza la tesis de Licenciatura en Filosofía, en la BUAP, "El Buen vivir como alternativa a la colonialidad del saber", que formó parte del proyecto "Dialéctica de la Humanidad y la Naturaleza en la segunda década el siglo xxi: una visión integral".



la Ilustración y el progreso. Saberes impuestos, llegados de manera imperativa, saberes opresores, conocimientos “racionales”, la religión verdadera y todos aquellos supuestos conocimientos necesarios para domesticar a los indios, para hacerlos parecer hombres como ellos, pero más que eso para que el avasallado comprenda su condición y la acepte, para que asuma el dominio del “verdadero hombre” sin chistar.

En este sentido, este conocimiento es necesario para convencer sobre el dominio; esta colonialidad del saber contiene esa intención abierta de seguir despreciando y denigrando al “otro”; si yo como sujeto verdadero tengo la razón, quiere decir que poseo la verdad y que a partir de este estadio de tener lo universalmente valioso y verdadero debo, por ende, denostar y despojarme y ayudar a despojarse de todas aquellas falacias que alejan de la verdad. Así pues, con esta intención se crea un nuevo camino para los pueblos subyugados; lo que se plantea ahora es eliminar todo rastro de conocimiento ancestral de aquellas culturas inservibles y nefastas que dificultan la conquista del saber, del ser y que primeramente se logrará por la colonialidad del poder o, incluso si somos estrictos, dominación que comienza desde la colonialidad del ver.

A través de esta primera fase de la colonialidad que se logra por la fuerza (colonialidad del poder y el dominio racial), se continúa con la educación del ignorante, despojo e intento de hombre llamado indígena (colonialidad del saber), para finalmente convencerlo de que si alguna vez se le ocurre intentar ser algo, sólo lo será parcialmente, pues debe comprender que siempre estará necesitado del poderoso sapiencial y eterno “yo”, de aquel que lo ha provisto de lo que ahora es y que sin él jamás será capaz de pertenecer al mismo espacio, por supuesto, distinguiéndose uno del otro y nunca aceptando la igualdad.

La actualidad que pesa sobre nosotros es el legado de este entramado de colonialidades, a través de los conceptos y valores eurocentristas; vivimos y se nos ha convencido de que ésas son las formas correctas de pensamiento y de dirección del mundo. Se continúa con esa violencia epistémica y negación de conoci-

mientos alternativos (subalternos). Lo que ahora podemos percibir es la constante dicotomía propiciada por las categorías de colonizados y colonizadores, claro que esta categorización se ha ido suavizando a través de la historia, pues paulatinamente se ha ido cambiando el nombre, pero no ese mundo dicotómico y segregado. Ahora ya se ha llegado a la delicadeza de nombrarnos subdesarrollados, que a fin de cuentas dependemos de aquellos que han cumplido cabalmente con su "desarrollo". Conceptos así mantienen esa colonialidad, puesto que ya plantean una sumisión y un poderío de uno sobre otro; uno más de los problemas que contiene la visión del desarrollismo, como parte de un sistema imperialista capitalista, es la supresión de los saberes que "detienen" el progreso de los países subdesarrollados para lograr quitarse ese prefijo de "sub".

Afortunadamente, se han obtenido algunos logros que han permitido parcialmente esa descolonización, las visiones revolucionarias y alternativas propuestas desde el Sur pretenden romper esta dicotomía y reinterpretar el mundo.

El *buen vivir* es uno de estos saberes subalternos negados por Occidente y que desde su perspectiva sólo limitarían el desarrollo. Ésta es una de las propuestas más fuertes y que se presentan como una gran opción para realizar un cambio de paradigma, que más que erigirse por ser distinto, es elegido por sus cualidades vitales.

El desarrollismo como forma de vida de los países mal llamados subdesarrollados es una de esas formas de saberes dominantes, pero ya obsoletas para las necesidades del mundo. Por ello, deben presentarse conocimientos alternativos, se necesita romper esta colonialidad. Las oportunidades para mejorar el mundo se han acabado desde el lado del opresor, su visión desarrollista capitalista neoliberal se ha convertido en la enemiga jurada de la vida. Es imperante otro mundo, uno que contenga otros valores, otro mundo que pertenezca a todos, y no del que algunos se sirvan; ese otro mundo sólo puede venir precisamente de ahí, del "Otro". "Es desde otro lugar de enunciación –que implica una opción por la vida en contra de la política de muerte (de los



cuerpos y de las mentes) propia del proyecto de la economía global– desde la asunción de un imaginario crítico con genealogía latinoamericana".[1]

Ha llegado el momento de unificar el mundo dividido, ha llegado el momento de hacerle caso al desprotegido, ha llegado el momento de comprender el cambio de paradigma como una necesidad vital, es el momento del mundo, ese otro que ha sido tan colonizado como los hombres y tan lacerado como ellos, es la hora del mundo, es la hora de reorganizar nuestros valores y poner en el lugar debido a la vida, la vida que debe ser respetada en todos los ámbitos (no sólo la del hombre, sino del espacio que nos mantiene así, vivos).

> Se trata de un proyecto asentado en la crítica al proceso de construcción de las subjetividades por el proyecto de la modernidad, extendido desde el descubrimiento de América hasta la nueva hegemonía puesta en funcionamiento por las políticas de globalización, es decir, desde los comienzos del capitalismo hasta el llamado capitalismo tardío.[2]

El buen vivir es una propuesta que surge como proyecto emancipatorio, decolonial y alternativo al sistema-mundo económico actual. Como tal, es un plan de nación para Bolivia y Ecuador, que contiene desde sus orígenes una profunda tradición indígena. Este concepto es un término utilizado en tiempos prehispánicos como *Sumak Kawsay* (*kichwa*) o *Suma Qamaña* (*aimara*). Y es a partir de esa genealogía que intentamos construir un paradigma civilizatorio endógeno constituido como contrapropuesta al sistema global actual que se encuentra en crisis y que paulatinamente va degradando la vida; sobre todo, presentamos una alternativa que tiene sus antecedentes en aquellos saberes negados otrora y pretendemos con ello afrontar la ardua tarea de la emancipa-

[1] Palermo, 2010: 79-88.
[2] Palermo, 2013: 2.

ción y un modelo distinto al desarrollo como propuesta de la globalización.

Entendemos la complejidad con la que puede tomarse la introducción de una terminología de culturas ancestrales mesoamericanas, pero el contenido esencial que presentan es fundamental para la renovación del hombre y la renovación conceptual que requerimos para un cambio social. "Al Vivir Bien o Suma Qamaña, al igual que el buen vivir se lo entiende como un vivir bien y convivir bien, en tanto plenitud de vida, bienestar social en todas las facetas de la vida".[3] A través de esta distinción, en contraposición al modelo hegemónico actual, se plantea una nueva forma de vida; el progreso y desarrollo no tienen sentido de ser si no se plantean como fundamento la existencia y la garantía de la vida en todos sus aspectos.

En términos generales presenta grandes cualidades como un proyecto particular, creado como proyecto constitucional en Bolivia, pero con aquellas virtudes propias para una propuesta de mayor alcance global. Este vivir y convivir bien, que significa la plenitud de la vida, comprende la vida como una bienandanza, bienestar en lo social. En cuanto al *Sumak Kawsay*, que se funda y se proyecta como ideal de vida dentro de la constitución ecuatoriana, también establece ciertos criterios que nos parecen imprescindibles como valores dignos de una alternativa axiológica emancipadora y universalmente viable. "Desde el kichwa en Ecuador se significa el Sumak como la plenitud, lo sublime, magnífico, hermoso(a), y el Kawsay como la vida, la existencia dinámica, cambiante. Sumak Kawsay es, por tanto, la vida en plenitud, la vida en armonía, la magnificencia y lo sublime, el equilibrio integral.[4]

Basándonos en las dos explicaciones ya dadas, vemos que el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* (que presuponen una existencia anterior al sistema económico actual) son en gran medida propuestas que hemos venido buscando como una alternativa decolonizadora del saber.

[3] Quezada, 2012: 5.

[4] Quezada, 2012: 5.



Sin duda, esta visión contra-hegemónica reubica el valor de la vida. Pensadores como Boff, quien asevera que la vida, para poder mantenerla y respetarla, habrá que comprenderla en su plenitud, nos dice también que el elemento fundamental, si es que se desea mantener la existencia, es aprender a vivir en armonía, la ecología nos enseña no a existir, sino a coexistir. Lo que el teólogo brasileño desea que comprenda la humanidad es lo que ancestralmente se nos ha venido diciendo desde la cosmología quechua y maya. Esa vida en plenitud, pero con consciencia del cambio, la vida en armonía y plenitud; esa misma a la que apela Boff, con el mismo sentido y la misma misión; la comprensión de la vida del hombre como una vida integrada y creada en función de la vida del planeta Tierra en la medida en que se es responsable con la vida planetaria, también somos responsables de nuestra existencia, nuestra vida armónica.

La comprensión de la vida dentro de esta concepción ética-filosófica, que comprende la complejidad de la vida, es aquella visión que deseamos proponer. Conjuntamente a esta visión, se reconoce el esfuerzo de retomar visiones excluidas e inexistentes intelectualmente para Occidente. Gracias a esto, el “Buen Vivir” contiene en sí grandes cualidades teóricas y prácticas; el lugar de enunciación también es una cualidad, pues retomando a Dussel, quien dice que es momento de escuchar al excluido, al Otro, ahora este Otro está presente y tiene la visión que se presenta como un movimiento que podría salvar nuestra vida:

> Sumak Kawsay y Suma Qamaña van mucho más allá del aspecto material como garante de la satisfacción, más allá del valor de la abundancia como medida de realización. Otorga valor, en cambio, a las relaciones sociales que contribuyen con crear ese ambiente de cuidados mutuos para la preservación de la vida, para la consecución de la vida en paz.[5]

[5] Quezada, 2012: 6.

Ante las guerras latentes por petróleo, la deshumanizada búsqueda de bienestar egoísta, la privatización de lo que los occidentales llaman bienes naturales, ante la degradación ambiental, la pobreza, la injusticia, ante los miles de problemas que deseamos resolver que tienen en sí un común denominador (sistema económico actual), surge el Vivir Bien como parte de un proyecto alternativo que desea preservar la vida a través del diálogo, la comunicación y la reciprocidad y sobre todo el respeto por todo organismo viviente, la inclusión y la coexistencia a través de la integración y la correlación entre las parte y el todo y viceversa. Comprender que la realización y preservación de la vida se logra cuando hay cuidados mutuos es saber cuál es la dirección y el rumbo a seguir.

El Vivir Bien como proyecto alternativo cumple, además, con otras características que lo hacen distinto. Sobre todo se entiende que esta concepción nueva es distinta y casi completamente opuesta a la contenida en Occidente. Una vida bien vivida tiene y presupone características distintas para nuestra propuesta como lo tiene lo que actualmente se denomina buen vivir en Occidente. La idea egocentrista de contener y agrupar la riqueza para un beneficio propio, la irracional búsqueda de bienestar particular y la idea espeluznante de que el mercado es quien regula nuestra vida es diametralmente opuesta con nuestra noción de vivir bien. Ante estos valores egoístas presentamos la coexistencia y el respeto; antes que cualquier ideal particular, está el bien común. En la medida en que comprendamos la vida como coexistencia debemos dejar de perseguir fines particulares y egoístas, especialmente cuando estos intereses muestran un claro desprecio por el otro, una exclusión y un nulo interés por la vida.

Debemos aprovechar el momento histórico por el que pasamos para poder cambiar la cosmovisión neoliberal por otra vital. Considerando la increíble situación que atravesamos, los factores se han acomodado de tal forma que hoy podemos desarrollar nuestra teoría. Ante la crisis actual por la que pasa el capitalismo neoliberal se suma la democratización de los gobiernos latinoamericanos; aceptamos que no son todos, pero podemos constatar esta democratización con los procesos sociales y económicos



constatados en Venezuela, Ecuador y Bolivia, por mencionar los más reales o que pasan por momentos de consolidación.

Al estar alejado y distanciarse de los conceptos de los países consecuentes con el capitalismo, el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* cuenta también con la virtud, la de ser un proyecto descolonial y emancipatorio. Como se ha venido demostrando, el capitalismo, con sus valores, viene a transformar y reformar el colonialismo, pero sustenta la idea de conquistar y con la teoría de la hegemonía sigue comprendiendo que debe haber un "yo" al que todo se le deba de agradecer; en esta línea sigue manteniendo no una convivencia, sino una dependencia. Por eso mismo, al fundamentar este nuevo paradigma, apela a abrir un verdadero dialogo, vivir una verdadera democracia mundial. Esto es lo que nos dice Quezada con ese bienestar social en todas las facetas de la vida:

> La idea de que el Buen Vivir o Sumak Kawsay se establece como una alternativa a las nociones predominantes de progreso y desarrollo, tiene implicación directa con la forma acumulativa de la riqueza que constituye el indicador principal de crecimiento-desarrollo de los países. Ello se relaciona también con desentenderse de la idea de la interminable capacidad para extraer riqueza a partir de la explotación de la naturaleza, que es quizás el nodo problémico fundamental del choque cultural en el que nos imbuimos al atender al Buen Vivir.[6]

Entendemos que el propio sistema ha justificado su situación diciendo que este desajuste económico paulatinamente se reacomodará. El sistema insiste con esa necedad de un "ego" que continua ciego y no puede ver más allá de su nariz. Al fundamentar ese "yo" único no cree que la salvación se encuentre en otro "yo" distinto a él. Este Otro que también es un "yo" ha crecido, se está liberando, poco a poco ha conseguido esos espacios en los que se le comienza a reconocer como un sujeto, y no un objeto del que ante podían servirse.

[6] Quezada, 2012: 7.

"Ahora en América Latina hay mucho más que resistencia, no solamente por los procesos que ocurren en Ecuador, Bolivia y Venezuela. América Latina es nueva por varias razones, es el centro mismo de la resistencia mundial".[7] Ésta es una razón más para llevar a un escalón más alto nuestra propuesta. Viendo el orden mundial, y como lo entiende Quijano, ahora que somos la resistencia, paso a paso se van cumpliendo los objetivos de la filosofía de la liberación, de Dussel, este curso que se ha reencaminado, que ha tomado un rumbo contra el sistema, cumple con varias de las propuestas del filósofo argentino.

Este Otro dusseliano ya no clama ni pide la limosna de gritar sin ser reprimido, ahora tiene las condiciones para exigir un diálogo. Este yo libertario, revolucionario, ni se sabe único, ni se cree superior, se sabe distinto, su proceso histórico le ha demostrado que todas aquellas condiciones de opresión que lo han subyugado son las mismas que han perjudicado al mundo.

Este nuevo Otro no sólo tiene la palabra, confía en sus capacidades como creador de nuevos paradigmas, siendo consecuente con su historia. Buscamos todos los caminos posibles para liberarnos, en la medida en que cambiemos el paradigma seremos libres y armónicos.

Cabe aclarar que, si bien, estamos frente a una nueva posibilidad, es decir, ante tal debacle ecológico, social, económico, etc., también sería ingenuo pensar que este sistema hegemónico no intentará luchar para seguir gozando de su poder. Los tiempos difíciles traen esta cualidad de poder crear. Empero el sistema capitalista desea no perder la batalla. "El capitalismo es un sistema mutante, que permanentemente está cambiando sus espacios de interés, sus espacios de valorización, está desplazándose, transformado incluso el modo cómo usa los territorios y los recursos".[8] Pero como lo señala Ceceña, sólo es una forma, una especie de capitalismo la que está sufriendo su infortunio, y no el capitalismo

[7] Quijano, 2010: 4.

[8] Ceceña, 2010: 1.



en su totalidad. Afortunadamente, vamos creando las alternativas posibles para ganar esa batalla, un cambio de paradigma como lo deseamos sólo es viable en la misma medida en que se cambie todo el sistema, y no una parte de él. Cambiar de paradigma, trae consigo un cambio de sistema, habrá que deshacernos de este capitalismo inhumano. Tal proyecto alternativo que busca ese cambio y que genera reintegración y vinculación de unos con otros.

Al contrario del capitalismo que sólo busca salvar a los bancos antes que las personas, está la opción tierra, la opción vida, la opción humanidad; ésta tiene nombre: el buen vivir.

> Hay que buscar nuevos contenidos para ese buen vivir, tomar la realidad, el presente y el futuro en nuestras manos. Hay que limitar las inversiones capitalistas, ponerles más restricciones, impedir la destrucción que generan. No debe ser gran preocupación que el capital se vaya de nuestros países, así podremos organizarnos nosotros mismos. Mientras más lejos esté el capital más posibilidades tenemos de pensarnos autogestionariamente.[9]

Ceceña considera que la opción para librarnos del mal capitalista debe ser global. Pero es en ese sentido que debemos empezar a trazarnos los objetivos de una alternativa global. Claro que las situaciones son distintas. Esta condición de autogestión presenta las mismas características de independencia del capitalismo central. Ceceña es consciente del mal que nos ha perjudicado como tercer mundo; aquella dependencia en todos los sentidos, primero de Europa, después del capitalismo de los países, como Estados Unidos. Pero esta independencia del capitalismo debe ser sólo una fase que nos lleve al progreso y a la independencia económica para empezar a trazar nuestro camino.

Al alejarnos del capitalismo, y en esta etapa a la que denominamos globalización, surgen propuestas como la anterior de la independización y autonomía de los pueblos; en esta misma línea,

[9] Ceceña, 2010: 3.

nos encontramos con autores como lo son Boaventura y Saxe-Fernández, el primero cree que como tal una globalización no se ha dado, puesto que sólo ha sido la "globalización exitosa de un solo dado", que al mismo tiempo el segundo de ellos dirá que la globalización como la conocemos es un falso paradigma que se ha sustentado sobre falacias e inconsistencias.

Lo que queremos demostrar con esto son los puntos de conexión entre estos diversos autores, incluso como considera el fenómeno De Sousa. "No existe condición global alguna para la que no podamos hallar una raíz local, un fondo cultural específico. La segunda implicación es que la globalización entraña localización, esto es, la localización es la globalización de los derrotados".[10]

Esta globalización que entraña a la localización es de cierta manera otra muestra de ese poder hegemónico, aquella localidad que se universaliza, o de otra forma como lo ve Saxe-Fernández, es parte de aquella teoría hegemónica.

Si bien es como lo sustentan todos ellos, entonces esta globalización es la expansión del capitalismo arraigado en una localidad (Estados Unidos), y que como lo dice bien Ceceña, debemos independizarnos de este capitalismo, autogestionarnos. Pero no es sólo eso lo que nos dejan las palabras del sociólogo portugués, también habrá que entender lo que nos dice con otra significación. Si bien como tiene razón, una universalización o globalización es el fruto de una localidad, con lo cual podemos crear la posibilidad de otra localidad universal.

Lo que deseamos hacer notar es que ahora este nuevo paradigma va emergiendo de otras latitudes, ahora tenemos como países modelo de este nuevo paradigma a Bolivia y a Ecuador. Estos nuevos paradigmas latinoamericanos van construyendo una nueva sociedad, van reinterpretando su modo de vivir.

Este paradigma ecocéntrico llamado Buen Vivir hasta ahora es una alternativa que apenas se empieza a retomar en estos dos países (Bolivia y Ecuador).



[10] De Sousa, 2013: 6.

> ¿Qué se entiende como el Buen Vivir? No es, como se ha dicho, simplemente el retorno a la época anterior a la llegada de los españoles, sino recuperar esa herencia, esa experiencia, esa historia, y transformarla en uno de los elementos que se integra al gran debate mundial que busca una forma de vida más humana, más apegada a la naturaleza.[11]

El Buen Vivir es aquella respuesta necesaria y alternativa, es aquel porvenir –si es que se desea tener uno– que busca sus raíces en la sabiduría ancestral; es la reapropiación de ese término con todos sus contenidos necesarios para los problemas actuales. Con esta nueva visión que trae consigo el Buen Vivir esta vía sustentable buscamos esa sustentabilidad a todos los niveles.

La sustentabilidad es una vía alternativa como también lo es nuestro proyecto. Consideramos necesario hacer una puntualización sobre el concepto de sustentabilidad para que no se confunda lo sostenible con lo sustentable. Como lo indica Leff, surge una especie de bifurcación cuando se traduce el término que proviene del inglés *sustainability*, cuya primera traducción tiene que ver con la "sustentabilidad", que implica la incorporación de las condiciones ecológicas al proceso económico; el segundo, que significaría "sostenibilidad" se interpreta como la perdurabilidad en el tiempo del proceso económico.[12]

El segundo de estos términos es el más peligroso, pues lo que inició como una propuesta crítica y real ante el sistema, con su inmersión en el sistema sin oponerse al mismo se convirtió en un discurso demagógico.

El desarrollo sostenible es aquel que busca la sostener la economía dentro de las mismas leyes del mercado. Esta sostenibilidad es parte del sistema capitalista que desea regirse por los mismos estatutos que mantienen este tipo de vida, ahí es donde radica el problema. Sostener es una solución parcial, y más

[11] Acosta, 2010: 4.
[12] Leff, 2004: 103.

cuando se habla de la naturaleza; darle un valor económico a la naturaleza no es suficiente.

Quien crea que hay que cuidar la naturaleza para poder venderla, es la peor de las ideas posibles, no podemos seguir pensando que todo debe tener un valor mercantil, mercantilizar la naturaleza es otra forma en que el capitalismo le pone precio a la vida, ahora no nada más la del hombre, sino la del planeta entero.

Contra esta propuesta capitalista esta la opción de la "sustentabilidad", la cual emerge como una ecología económica con la que se empiezan a percatar los peligros que surgen ante el descuido de la naturaleza. "La noción de sustentabilidad emerge así del reconocimiento de la función que cumple la naturaleza como soporte, condición y potencial del proceso de producción".[13] Cuando se comprende la incapacidad de la naturaleza como parte del mercado y se entiende la situación real que juega nuestro ecosistema, la naturaleza como una ley que limita el accionar humano, es entonces cuando se puede reinterpretar la realidad para buscar cambios significativos para cambios reales.

Con esta sustentabilidad se busca que cualquier proceso económico se rija con lo que la naturaleza permite, en vez de mercantilizar la naturaleza, como se ha venido haciendo.

La inserción de esta cualidad de sustentable no es sólo la sustentabilidad de la ecología, consideramos que en la medida en que haya una sustentabilidad ecológica, paulatina, habrá vida para todos. Esta concepción del Buen Vivir, emergida desde el quechua, en Ecuador, y el aymara, en Bolivia, ya está inscrita en su constitución. Es el primer gran paso de la sustentabilidad del hombre.

> La idea del sumak kawsay o suma qamaña: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional […] la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del



[13] Leff, 2004: 99-100.

pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones.[14]

Con la introducción de las filosofías ancestrales en las constituciones de ambos países, respectivamente, esto nos conduce a la firme idea de reapropiarnos y reinterpretar todas aquellas ideas heredadas por la América precolombina. Ciertamente, con las dos ideas principales que traen consigo, el *Sumak Kawsay* (Ecuador) y el *Suma Qamaña* (Bolivia) nos ayudan a confrontar los desafíos devastadores del mundo poscolonial. "Su aporte, sin embargo, sin llegar de ninguna manera a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros "saberes" y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas".[15]

Con estos otros saberes seguiremos insistiendo en la nueva noción de América Latina como un continente lleno de propuestas alternativas.

Es una visión distinta que surge en las condiciones de nuevas formaciones, nuevos proyectos de vida dentro de los países latinoamericanos, empieza a surgir esta independización, empezamos a dejar de ser esos oprimidos y contamos ya con nuestras concepciones y con nuestras respuestas ante la crisis.

Nuestra perspectiva de la vida es distinta, no sólo desde las visiones pasadas, al ser periferia del capitalismo somos y vivimos otra realidad, ésa que nos condujo a respuestas distintas a las del Norte. Es posible que al traducir al español el *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* se piense que con nuestros arquetipos modernos en un Vivir Bien al estilo capitalista de apropiación de los bienes y todo lo que conlleva el capitalismo, con el "buen vivir" hablamos de una buena vida, en el sentido de poder vivir sin interrumpir la vida de los demás, ni coaccionarla, hablamos de una vida para uno y que conviva con los demás.

[14] Tortosa, 2009: 3.
[15] Acosta, 2010: 11.

Hablamos también de una coexistencia, al hablar de una vida que puede desarrollarse junto con la de los demás (hablamos de seres humanos y animales), implica la coexistencia, la armonía y la fraternidad; ya no la exclusión ni ese "buen vivir" occidentalizado que sólo significa ese egoísmo latente donde esto se confunde con una buena vida, y por ésta se entiende comer bien, dormir bien y tener lujos y comodidades. Nosotros nos alejamos de ese egocentrismo para fundar una armonía vital.

Otra característica notable del "Buen Vivir" es su desarrollo constitucional. Cuando hablamos y defendemos un proyecto aterrizado como proyecto viable y realizable al estar presente en dos constituciones ya no es una utopía, es el proyecto de nación (Bolivia y Ecuador, por ahora). Son las peticiones de la sociedad volcadas dentro de las leyes que los rigen. Éste es el verdadero deseo de la sociedad, ahora ya no se implantan los valores de los poderosos, ya no hay una falsa democracia, ahora tanto ecuatorianos como bolivianos son testigos y actores de un camino distinto, viven otra realidad. De lo que otrora fueran los oprimidos y los relegados del sistema, ahora son potencialmente el modelo que puede extrapolarse a dimensiones universales.

Sabemos que la lucha por la vida es la lucha por la naturaleza. Leff lo ve como una racionalidad ambiental. Estas luchas sociales (entre ellas el respeto por la vida) volcadas sobre las constituciones, demandan también la reapropiación de la tierra. Lo que para el economista mexicano lleva el nombre de racionalidad ambiental, es para nosotros una de las cualidades del "buen vivir". Con esta racionalidad ambiental se busca comprender el papel de la naturaleza dentro de un sistema económico racional que comprenda y se adecue a la propia naturaleza. En otras palabras, esta racionalidad es la coexistencia de la vida. "Las comunidades indígenas y campesinas están asociando sus luchas por legitimar sus derechos culturales con demandas por el acceso y la apropiación de la naturaleza en las que subyacen estructuras de poder, valores culturales y estrategias productivas alternativas".[16]



[16] Leff, Enrique Ob. Cit. p. 432.

Esta reapropiación no es más que el derecho legítimo a hacer uso y cuidar de lo que fueron despojados, primero en la Colonia y después al ser países inmersos en la periferia del capitalismo. Cuando la nueva posición que se desea es la coexistencia, primero hay que empezar a redistribuir la riqueza de manera equitativa, por ello esta reapropiación es la justa devolución de lo que les pertenecía.

Al introducir y readaptar las filosofías desdeñadas por la modernidad y, luego, por el capitalismo, hemos enriquecido nuestros saberes, estas cosmovisiones son tan válidas como otras que han existido en el orbe. El problema no pasa por su validez. El problema está esencialmente en su delegación como sólo conocimiento anterior al mundo verdadero, entiéndase por mundo verdadero el que trajo consigo la modernidad.

Después con el capitalismo fueron también negados estos saberes porque no eran propios para la apropiación de la riqueza; al contrario, demandaban un reclamo que iba más allá de los bienes que veía el capitalismo en la naturaleza, era una demanda de principios, era el respeto por la *Pachamama*, por la madre Tierra, por la cuidadora de nosotros; lo que se pedía era el respeto que merecía nuestro único hogar y que el capitalismo, junto con la modernidad por su visión corta de horizonte y porvenir, no comprendió lo que desde hace más de quinientos años nuestros antepasados ya sabían.

Cuidar la vida, procurarla, devolver a la Tierra un poco de lo que hemos quitado. Aseguramos que la mayoría de las cosmovisiones indígenas se habían planteado esta idea como una ley, cuidar y coexistir, la naturaleza con el hombre, su vida conjunta son las ideas y las creencias de la gran parte de la gran gama de culturas que se encontraban en la antesala a la Conquista.

Tan sólo el *Popol Vuh* es una muestra de cómo se busca a aquel hombre que comprendiera la vida como la coexistencia del mundo, la armonía de todos los seres vivos, inclusive vemos cómo los dioses van haciendo varios intentos para conseguir el hombre digno de ser llamado así, no fue ni el de barro, ni el de madera, di de otro material, sino el hombre de maíz que logró

capturar la esencia de la vida. Convivir con los animales y otros seres que pueblan la Tierra y la enriquecen con su estancia. Si hacemos memoria sobre el contenido del *Popol-Vuh* nos damos cuenta cómo inmediatamente los dioses desechan a los hombres una vez que descubren su egoísmo. Para esta visión todo hombre egoísta, como lo fue el de madera, era desechado por esa carencia, por falta de la cualidad de la armonía. Sin ir más lejos, el propio nombre traducido del quiché sería nada más y nada menos que el "Libro de la Comunidad".

El común denominador de las culturas prehispánicas es la comunidad, la coexistencia, y con esto sólo se muestra una vez más el grado de deshumanización al que puede llegar un sistema basado en el mercantilismo. Es lamentable ver que una respuesta a problemas que venimos arrastrando ya varias décadas atrás se encuentra en aquellos saberes alternativos. Éste es uno de los innumerables peligros que corremos al seguir esta misma línea de pensamiento neoliberal capitalista que, con su impertinencia y falta de tolerancia, no ha logrado ni logrará por su propia naturaleza crear la armonía, ni mucho menos, jamás logrará garantizar la vida de todos.

Referencias

Acosta, Alberto (2010a). "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi". Ecuador: FES-ILDIS.

Acosta, Alberto (2010b). "Respuestas regionales para problemas globales". En León, Irene (coord.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

Ceceña, Esther Ana (2010). "Pensar la vida y el futuro de otra manera". En León, Irene (coord.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

De Sousa Santos, Boaventura (2013). "Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución". *Revista Chiapas*, 12.

Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.



Palermo, Zulma (2010). “Una violencia invisible: la colonialidad del saber”. Cuadernos FHyCS-UN, 38: 79-88.

Palermo, Zulma (2013). “La opción decolonial” <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>.

Quezada Calderón, Gabriela (2012). “El ‘Sumak Kawsay o Buen Vivir’ y ‘Suma Qamaña o Vivir Bien’ en los proyectos emancipatorios de Nuestra América”. *Revista cubana de ciencias sociales*, 45.

Quijano, Aníbal (2010). “América Latina, hacia un nuevo sentido histórico”. En León, Irene (coord.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

Tortosa, José María (2009). “Sumak Kawsay, Suma Qamaña”. Madrid: Fundación Carolina.

Tercera parte

Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el derecho de Nuestra América

Capítulo I
Pluralismo jurídico, recursos naturales y pueblos indígenas

Fernando Bazán Cerdán

Introducción

Los recursos naturales han contribuido inconmensurablemente al desarrollo y progreso de las sociedades humanas a lo largo de la historia, y lo seguirán haciendo mientras exista vida sobre el planeta. No obstante, recién en las últimas décadas se ha tomado conciencia de la forma indiscriminada en que se utilizan y explotan estos recursos, lo cual ha devenido en una serie de cambios climáticos que ponen en riesgo la existencia futura de formas de vida en el planeta tal como las conocemos ahora, incluyendo la humana.

Ante este panorama, en los últimos tiempos se han venido desarrollando tendencias proclives a modificar las formas de interrelación entre el ser humano y los recursos naturales que lo rodean. Estas corrientes alternativas buscan generar mecanismos que permitan la sostenibilidad de estos recursos en el tiempo, en aras de preservar condiciones de vida dignas para las generaciones futuras. Sin embargo, lo que para muchos es novedoso, para los pueblos indígenas representa una forma de vida que viene siendo puesta en práctica desde hace muchos siglos, antes de la existencia de los actuales Estados republicanos. En general, las



técnicas utilizadas por estos pueblos permiten el mantenimiento sostenible de los recursos naturales. Y es que para los pueblos indígenas los recursos naturales forman parte integral de su cultura, de su identidad. Por eso, si los degrada, se degrada a sí mismo. Así, estas técnicas, históricamente menospreciadas, han cobrado notoria importancia en la actualidad ante la amenaza del cambio climático.

De la misma manera, también en las últimas décadas se ha venido configurando un contexto histórico que favorece la convivencia pacífica entre los pueblos indígenas y los Estados que los albergan. La consagración de los derechos humanos de las personas, de la mano con un paulatino proceso de democratización al interior de los Estados, ha favorecido el desarrollo de una normatividad internacional y nacional (influida por la tendencia internacional) dirigida a proteger y resguardar los derechos de los numerosos pueblos indígenas que habitan al interior de los Estados.

Habiendo señalado que los recursos naturales forman parte de la identidad cultural de los pueblos indígenas, resulta claro que cuando se afectan estos bienes sin su consentimiento, también se afectan sus derechos. Estos derechos son numerosos y resulta una tarea compleja delimitarlos, pues mucho depende de las cambiantes dinámicas sociales al interior de estos grupos. El presente texto ha querido circunscribir el ámbito de estudio a lo que considera como el derecho más importante –o el derecho a partir del cual se puede desarrollar una serie de derechos secundarios– que surge de la interrelación entre los pueblos indígenas y el Estado (o los privados) al afectar estos recursos: el derecho a la participación y/o consulta de los pueblos indígenas cuando se busca afectar los recursos naturales que se encuentran dentro de sus territorios. Como se verá a lo largo del texto, que el Estado reconozca constitucionalmente este derecho y lo desarrolle en su legislación secundaria, va a tono con la evolución de las tendencias existentes a nivel internacional, cada vez más proclives a reconocer formas del derecho que no sólo provienen de las disposiciones estatales, lo que se denomina pluralismo jurídico.

Por último, dado que en la problemática del tratamiento de los recursos naturales y los derechos de los pueblos indígenas se entrecruzan diversos temas (el cuidado del medio ambiente, el modelo de desarrollo a aplicar, los derechos de las generaciones futuras, los intereses económicos del Estado y de las empresas privadas, entre muchos otros), establecer y configurar un marco de protección que tenga en consideración todos los factores en juego representa, sin duda, un gran reto para el derecho positivo nacional e internacional. La doctrina tiene un papel importante en dicha labor, quedando como tarea pendiente una mayor investigación sobre este tema, el cual debe partir del análisis de casos paradigmáticos que sirvan de experiencia comparada, en especial de países como Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia.

Concepto de pluralismo jurídico

Los países sudamericanos se caracterizan por la diversidad existente dentro de sus fronteras, tanto biológica, climática o cultural. En el caso de la diversidad cultural, ésta se plasma en la existencia de numerosos grupos humanos con prácticas y costumbres diferenciadas. Cada uno de estos grupos tiene características y peculiaridades propias, costumbres diferentes y formas de ver el mundo distintas. En general, el derecho positivo existente en estos países de carácter pluricultural no puede abarcar todos los supuestos de hecho que se encuentran presentes y son reproducidos cotidianamente por los numerosos grupos sociales que habitan sus territorios.

Estos grupos sociales establecen sus propias normas de convivencia, más allá de lo regulado por el derecho positivo. Si se asume, a través de una noción meramente intuitiva, que las leyes son reglas para vivir en conjunto y la justicia es dar a cada uno lo que se merece, en tal sentido resulta lógico suponer que estas definiciones tentativas se dotan de contenido en un determinado grupo social. Es decir, no todo grupo social tiene la misma concepción de lo que es "justo" debido a que su abstracción del



concepto de justicia[1] se rige bajo patrones culturales distintos.[2] Esa concepción de lo que es "justo" determina cuáles son las leyes bajo las cuales se va a regular un grupo en particular.

Por tanto, existen distintas y diferenciadas formas de derecho, las que se dotan de contenido en un determinado grupo social. Respecto al grupo social del cual se ocupa el presente texto, es decir, los pueblos indígenas, su derecho se ha ido configurando con base en prácticas y tradiciones ancestrales transmitidas generacionalmente (principalmente por vía oral) hasta la actualidad, y que en mayor o menor medida se encuentran imbuidas de la impronta cultural occidental.

A pesar de que históricamente el derecho de los pueblos indígenas sudamericanos ha sido desconocido y negado por parte de los Estados, en los últimos tiempos se han producido importantes avances hacia el reconocimiento de prácticas, costumbres y formas organizacionales que emanan de las dinámicas sociales al interior de estos grupos, y que en suma configuran su propio derecho. A este avance han contribuido la consagración de los derechos humanos y la paulatina democratización de los Estados.

Así, se ha reconocido el pluralismo jurídico, el cual supone la coexistencia de dos o más formas diferenciadas del derecho en un mismo plano temporal y espacial. La aceptación y reconocimiento de diversos sistemas jurídicos dentro de las fronteras estatales

[1] Cuando el conjunto de individuos de un grupo social determinado se desenvuelve en toda clase de actividades cotidianas que no son estáticas (están en proceso de cambio) y este conjunto abstrae el concepto de justicia, lo va limitando subjetivamente. Ante algún conflicto social dentro del grupo, dicho concepto o idea sobre la justicia se materializa.

[2] El jurista austriaco Hans Kelsen señala que la justicia es relativa, lo que implica que algo que es considerado como "justo" por una persona, puede ser considerado como "injusto" por otra persona determinada. Dado que toda persona se dota de un determinado concepto de justicia en un determinado grupo social, a través de una interpretación de la teoría de Kelsen puede llegarse a determinar que el concepto de lo que es "justo" puede diferir de un grupo social a otro.

representa un importante avance respecto a la concepción monista que consideraba que el derecho se reducía exclusivamente a las normas producidas por el Estado.

Concepto de recursos naturales

En términos generales, se considera como recurso natural a todo bien componente de la naturaleza que es susceptible de ser aprovechado por el ser humano para la satisfacción de sus necesidades, y que tiene un valor actual o potencial en el mercado.

Existen dos tipos de recursos naturales, los renovables y los no renovables. Los recursos naturales renovables son aquellos que no se agotan con su utilización, pues se regeneran o vuelven a su estado original. Ejemplos de recursos renovables son la madera, el agua, la radiación solar, entre otros. No obstante, en algunos casos la sobreexplotación de este bien puede exceder su capacidad de renovación, como sucede cuando se talan indiscriminadamente los bosques.

Por el contrario, como su nombre lo indica, los recursos naturales no renovables son aquellos que no se pueden regenerar una vez que han sido utilizados; es decir, son agotables. Ejemplos de recursos no renovables son el petróleo, los minerales, el gas, entre otros.

El acelerado proceso de industrialización actual, sustentado principalmente en la intensiva explotación de estos recursos, viene generando una serie de cambios climáticos que ponen en riesgo la subsistencia de toda forma de vida en el planeta en el largo plazo. Esta álgida situación nos genera las siguientes preguntas: ¿qué les estamos dejando a las generaciones futuras?, ¿cómo estamos cuidando a nuestro planeta Tierra? Así, la problemática del medio ambiente ha adquirido una inusitada importancia dentro de la comunidad internacional en los últimos tiempos.

Actualmente, uno de los puntos de debate dentro de la agenda política a nivel global consiste en establecer mecanismos que permitan preservar los recursos naturales a través de modelos alternativos de desarrollo, modelos sustentables en el tiempo



que puedan asegurar a las generaciones futuras un espacio físico con condiciones mínimas para el bienestar humano. Se propone una reconceptuación de los recursos naturales, para que no sólo se conciban como un activo económico, sino también como parte integral de una determinada cultura o forma de vida. Los pueblos originarios y sus modelos particulares de desarrollo representan una muestra clara en ese sentido, tal como se verá a continuación.

Los recursos naturales para los pueblos indígenas

El territorio, así como los recursos naturales que se encuentran en él, tienen una significación más que particular para los pueblos indígenas. Si bien en términos económicos la tierra cultivable representa el capital más importante para el poblador indígena, en términos culturales la tierra no representa simplemente la tierra cultivable, sino todo el espacio físico que lo rodea: montañas, animales, ríos, cielo, vegetación, etc. Todo el conjunto de seres –inanimados y animados– representan para los indígenas una sola unidad armónica.

Asimismo, el poblador indígena se encuentra en una relación metafísica con los elementos de la naturaleza que lo rodean. Por ejemplo, de acuerdo a la cultura andina, si el poblador originario tiene un buen comportamiento, la *pachamama* (madre tierra) lo recompensará con una buena cosecha. Por el contrario, una mala acción puede generar una intempestiva helada que malogre toda la cosecha, lo cual es interpretado como un castigo de la naturaleza por la mala acción realizada.[3]

Así, la peculiar interpretación del poblador indígena sobre los distintos fenómenos de la naturaleza contribuye a configurar su propio derecho. La estrecha vinculación que tienen estos sujetos colectivos con sus territorios y los recursos naturales que se encuentran en él se reflejan en las normas y procedimientos de su propio derecho.

[3] Peña, 1998: 72.

De la misma manera, siguiendo con la cultura andina, la tierra no representa simplemente un recurso objeto de transformación, debido a que tal concepto implica una explotación racional de acuerdo a cánones occidentales. La "pachamama" es considerada como si fuera un ser vivo. La "madre tierra" otorga sustento y vida, y es el lugar donde se encuentra la esencia misma de la cultura.

Y es que, en general, las prácticas y costumbres ancestrales de los pueblos indígenas permiten el mantenimiento y conservación de los recursos naturales de forma sostenible. Estas formas y prácticas son concordantes con aquellos modelos alternativos de desarrollo que buscan explotar racionalmente los recursos naturales, modelos que se sustentan en los derechos de las generaciones futuras y en un sentido de conservación del planeta Tierra, lo que en el campo jurídico algunos legisladores y doctrinarios vienen denominando los "derechos de la naturaleza". La idea detrás de esta concepción es que la naturaleza, así como los elementos animados e inanimados que habitan en ella, pueden ser considerados como sujetos de derechos. Así, cualquier persona podría reclamar la vulneración de este tipo de derechos sin requerir haber sido personalmente afectado. Este novedoso concepto viene siendo recogido en la legislación constitucional ecuatoriana y boliviana.

En suma, el territorio, además de representar el espacio físico donde la cultura y las formas de vida particulares de los pueblos indígenas pueden ser reproducidas y transmitidas, forma parte integral de su identidad cultural. Considerando que la concepción cultural del territorio para los pueblos indígenas incluye a los recursos naturales allí existentes, afectar estos recursos sin su consentimiento previo vulnera una serie de derechos colectivos consagrados positivamente y reconocidos jurisprudencialmente a nivel nacional en el ámbito de los países andinos y a nivel internacional, tales como el derecho a la identidad cultural,[4] el derecho

[4] El derecho a la identidad cultural se encuentra reconocido por el Convenio 169 de la OIT (artículo 2), la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas* (artículo 2) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (artículo 27).



a la participación o consulta en las decisiones estatales que los afecten, entre otros; además de poner en riesgo la supervivencia del pueblo como entidad diferenciada, como sujeto de derechos colectivos. Esto ha determinado que se establezca un marco de protección sobre los recursos naturales que se encuentran al interior del territorio de los pueblos indígenas.

Legislación y jurisprudencia comparada respecto a la conservación de recursos naturales en relación con los derechos de los pueblos indígenas

Considerando la importancia de la tierra y los recursos naturales para los pueblos indígenas, aunado también a un sentido de reparación histórica por ser ellos los antiguos habitantes de estas tierras, se han reconocido, paulatinamente, una serie de derechos a los pueblos indígenas sobre sus territorios y los recursos naturales que se encuentran en él, aunque de por sí son restringidos. Y es que la mayoría de países latinoamericanos ha adoptado el sistema dominalista (o de dominio eminente) respecto de sus recursos naturales. Este sistema sostiene que todos los recursos pertenecen al Estado, el que es el único facultado para autorizar su aprovechamiento. El otro sistema existente es el "fundiario" –que se encuentra en países del *Common Law*, como Inglaterra o Estados Unidos de Norteamérica–, el cual establece que la propiedad de los recursos corresponde al propietario de la tierra o fundo (de ahí su nombre).

Aun así, es posible rastrear normas y jurisprudencia que establecen marcos de protección en torno a los recursos naturales existentes en los territorios indígenas, sea a nivel nacional o internacional. A nivel internacional, no cabe duda de que el instrumento jurídico más importante para la protección de los derechos de los pueblos indígenas es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobado en 1989.

De acuerdo este convenio (articulos. 13 al 19), y a otros instrumentos internacionales y nacionales vigentes, los indígenas

tienen una serie de derechos especiales sobre sus tierras entre los cuales podemos resumir:

- A ser consultados previamente antes de que se tome cualquier medida que los afecte, en particular cuando se emprendan actividades extractivas en sus territorios. De no ser así los actos jurídicos que no hayan sido consultados pueden ser declarados inconstitucionales e inaplicables.
- A no ser trasladados de las tierras que ocupan, salvo algunas excepciones.
- A que se aplique su propio derecho dentro de su territorio para la definición de límites, repartición de tierras, compra venta, etc., siempre que se trate de pueblos indígenas y sus recursos no debe simplemente aplicarse las leyes nacionales, debe haber legislación especial y medidas diferenciadas que respeten su cultura.
- A que se proteja sus derechos de propiedad y posesión sobre sus tierras. Para ese efecto los Estados deben tomar medidas para asegurar la delimitación y titulación de sus tierras.
- A participar en las decisiones que se tomen respecto a la explotación de sus recursos naturales y a participar en los beneficios que se obtengan.
- Protección de su medio ambiente: además de los derechos específicos relativos a sus tierras, los territorios indígenas se encuentran en zonas de gran diversidad ecológica (sobre todo los de la Amazonia), por lo que también hay que tomar en cuenta las normas internacionales y nacionales que regulan las reservas naturales, áreas naturales protegidas, etc., pues muchas de ellas coinciden con territorios indígenas.

De este conjunto de derechos vamos a desarrollar el derecho a la consulta previa, por ser uno de los más importantes y además en el que mayor desarrollo se ha tenido a nivel jurisprudencial, especialmente en la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

El Convenio 169 de la OIT dispone que los gobiernos deberán: "consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos



apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente".[5] Asimismo, "las consultas [...] deberán efectuarse de buena fe y de manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas",[6] señalando además que los pueblos originarios tienen derecho "a participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente",[7] sobre todo "a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras".[8]

Así, estas disposiciones obligan al Estado a consultar previamente a los pueblos indígenas y a permitirles su participación directa cuando el primero busca disponer de los recursos naturales que se encuentran en el territorio de los segundos. Este derecho es reconocido también en la Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre los pueblos indígenas del año 2007:[9]

> [...] los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus

[5] Artículo 6, inciso 1, numeral *a*.

[6] Artículo 6, inciso 2.

[7] Artículo 7, inciso 1.

[8] Artículo 15, inciso 2.

[9] Artículo 30, inciso 2. Cabe señalar que, a pesar de que las Declaraciones de la Asamblea General no son vinculantes para los Estados miembros, su validez debe apreciarse en tanto muestra de la corriente de opinión predominante de la comunidad internacional en un contexto histórico determinado, así como en el compromiso moral asumido por los Estados que dieron su aprobación al texto.

> tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

De la misma manera, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), al interpretar la Convención Americana de Derechos Humanos y tomando como referencia los preceptos señalados por el convenio 169 de la OIT, se ha pronunciado en más de una oportunidad de manera favorable a los intereses de los pueblos indígenas, como lo demuestra, por ejemplo, lo estipulado en la sentencia del caso pueblo Saramaka *vs*. Surinam:

> […] los integrantes de los pueblos indígenas y tribales tienen el derecho de ser titulares de los recursos naturales que han usado tradicionalmente dentro de su territorio por las mismas razones por las cuales tienen el derecho de ser titulares de la tierra que han usado y ocupado tradicionalmente durante siglos. Sin ellos la supervivencia económica, social y cultural de dichos pueblos está en riesgo. De allí la necesidad de proteger las tierras y los recursos que han usado tradicionalmente: para prevenir su extinción como pueblo.

Por su parte, a nivel nacional, en el contexto de los países andinos, es Colombia quien ha desarrollado un marco de protección jurídico más amplio en torno a esta temática. Así, en primer lugar, la Constitución Política de Colombia de 1991, en su artículo 330 numeral 5, establece que los consejos indígenas, entidades encargadas del gobierno de los territorios indígenas (o resguardos) tienen como atribución "velar por las preservación de los recursos naturales" que se encuentran dentro de sus territorios y según sus propios usos y costumbres. El mismo artículo establece que:

> […] la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.



Esta disposición constitucional se ha desarrollado posteriormente mediante el Decreto núm. 1320, de 1998, el cual reglamenta el mecanismo de consulta previa cuando se vayan a afectar los recursos naturales que se encuentren en los territorios de los pueblos indígenas.

A la vez, este desarrollo normativo se ha visto reflejado en reiteradas oportunidades en las decisiones adoptadas por la Rama Judicial (sistema de justicia) de Colombia, tal como lo demuestra un extracto de una sentencia (T- 880/06 del año 2006) de la corte constitucional de dicho país:

> […] los pueblos indígenas y tribales tienen derecho a ser consultados, previamente, respecto de las medidas que los afecten directamente, en particular sobre las relacionadas con el espacio que ocupan y la explotación de recursos en su hábitat natural, consultas que habrá de establecer si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras.[10]

Por tanto, con relación a los demás países andinos, Colombia se encuentra a la vanguardia en lo que a protección de derechos de pueblos indígenas sobre sus territorios y recursos naturales se refiere. A pesar de que la orientación política actual en dicho país no se caracteriza por sus políticas indigenistas, la Rama Judicial ha sabido interpretar y aplicar correctamente los compromisos asumidos por el Estado con relación a los derechos de sus pueblos indígenas y grupos minoritarios.

[10] En esta sentencia el demandante es el pueblo indígena Motilón Barí, cuyos derechos fueron vulnerados porque el Ministerio del Interior y el de Justicia emitieron una certificación que los desconoce, lo que dio lugar a que el Ministerio de Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial expidiera una resolución que concede a Ecopetrol, S.A., licencia ambiental para explorar petróleo en la región de La Gabarra sin consultarlos previamente.

Por su parte, el caso de Perú es ciertamente distinto, pues si bien cuenta con una amplia y variada población heterogénea, y de acuerdo a ciertos datos se encontraba en el tercer lugar entre los países con legislación concerniente a los pueblos indígenas en América Latina a inicios del siglo XXI,[11] la problemática de los pueblos indígenas recién ha adquirido notoriedad en los últimos tiempos, por una cuestión que oscila en mayor medida en las mismas actividades reivindicativas de estos grupos con relación a sus derechos que en actos de buena voluntad del Estado hacia ellos. Sin embargo, se vienen produciendo algunos avances significativos, más a tono con las corrientes internacionales que versan sobre la materia, como lo demuestra una reciente sentencia del Tribunal Constitucional[12] relativa al derecho a consulta de los pueblos indígenas cuando sus territorios (y los recursos naturales consiguientemente) pretenden ser afectados. Este tribunal, con base a una interpretación de los artículos 6, 7 y 15 del convenio 169 de la OIT, define cómo se debe realizar el derecho a la consulta:

> […] la consulta debe realizarse antes de emprender cualquier proyecto relevante que pudiera afectar la salud de la comunidad nativa o su hábitat natural. Para ello debe brindársele la información relativa al tipo de recurso a explotar, las áreas de explotación, informes sobre impacto ambiental, además de las posibles empresas que podrían efectuar la explotación del recurso. Estos elementos servirían para que al interior del grupo étnico se inicien las reflexiones y diálogos sobre el plan a desarrollar. Esta información tendrá que entregarse con la debida anticipación para que las reflexiones que puedan surgir

[11] Meentzen, 2007.

[12] Sentencia del Tribunal Constitucional, expediente 03343-2007-PA/TC, del 19/02/09, mediante la cual se suspendieron las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos en el Lote 103 sobre el cual se constituyó el Área de Conservación Regional Cordillera Escalera. <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>.



> sean debidamente ponderadas. Una vez superada esta etapa se podrá dar inicio a la etapa de participación propiamente dicha, en la que se buscará la dinámica propia del diálogo y el debate entre las partes. Finalmente, la consulta planteada a la comunidad nativa tendrá que ser realizada sin ningún tipo de coerción que pueda desvirtuarla.

De acuerdo a esta interpretación, sustentándose en lo estipulado por el Convenio 169 de la OIT, el tribunal reconoce que los pueblos indígenas tienen una serie de derechos relacionados con su territorio y los recursos naturales que emanan de él, los cuales no pueden ser desconocidos por el derecho positivo estatal. En el caso peruano, resulta prioritario desarrollar normas que reglamenten el procedimiento de la consulta,[13] lo cual permitirá materializar este derecho y reducir el grado de indefensión de los pueblos indígenas con relación a las empresas extractivas.

De otro lado, resulta importante ilustrar también el caso ecuatoriano, sobre todo si se toman en cuenta los procesos políticos y sociales actuales que se vienen desarrollando en dicho país y que son ciertamente favorables para los intereses de los pueblos indígenas, acorde a la evolución internacional sobre la materia. Este contexto ha derivado en la elaboración de una nueva constitución política, aprobada en 2008. Este documento reconoce una serie de derechos colectivos a los pueblos indígenas, y en relación a los recursos naturales, el artículo 54 (numerales 6 y 7) les reconoce específicamente el derecho a:

> [...] participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras [...] la consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable,

[13] Con posterioridad a la elaboración del presente texto, se aprobó la ley 29785, *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios*, reconocidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del 7 de septiembre de 2011. Su reglamento se aprobó por Decreto Supremo, 001-2012-MC, del 3 de abril de 2012.

> sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la constitución y la ley.

El derecho a la consulta reconocido en este artículo es explícito en cuanto a su obligatoriedad, y además es novedoso en el sentido de contemplar la posibilidad de que no se obtenga un consentimiento favorable por parte de los pueblos indígenas tras su ejercicio. Cabría analizar cuáles serían las alternativas en dicho supuesto, lo que probablemente derivaría en un análisis casuístico, con base a una multiplicidad de factores. Lo que sí es cierto es que esta carta magna se funda con base a una nueva concepción sobre el papel de la naturaleza, los recursos naturales y los pueblos indígenas, dentro del organigrama jurídico del país. Muestra de ello es que el título de capítulo séptimo se denomina "derechos de la naturaleza". Los artículos pertenecientes a este apartado de la constitución se dotan de contenido en base a una combinación de diversos factores: el respeto y cuidado al medio ambiente, la concepción cultural de los pueblos indígenas sobre el territorio y los recursos naturales, el reconocimiento de una serie de derechos a los pueblos indígenas respecto a sus territorios y los recursos naturales existentes en él, la adopción de modelos alternativos de desarrollo de carácter sostenibles en el tiempo.

No obstante, lo realmente novedoso en estas disposiciones constitucionales es el reconocimiento de una cierta subjetividad jurídica a la naturaleza y los elementos animados e inanimados que la componen, lo que sin duda tiene fuertes influencias de las concepciones culturales que tienen los pueblos indígenas ecuatorianos sobre el territorio y los recursos naturales. Así, el artículo 71 señala: "toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá



exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza".

En suma, en la actualidad se reconoce cierta subjetividad a los pueblos indígenas respecto a sus territorios y los recursos naturales existentes en ellos, derivado de su uso y ocupación de larga data por parte de estos grupos, y del establecimiento de un marco de protección necesario para su subsistencia física y cultural.

Derechos de pueblos indígenas y atribuciones del Estado sobre el medio ambiente

Habiendo llegado a este punto, cabe analizar como cuestión ulterior si es posible establecer un equilibrio y conciliar las atribuciones del Estado con los derechos de los pueblos originarios respecto al espinoso tema de los recursos naturales, lo que a su vez permita introducir alternativas sostenibles de desarrollo, considerando que las formas organizacionales indígenas contribuyen a la conservación de estos bienes de forma sostenible. La propuesta esgrimida por la CIDH es una muestra clara en tal sentido.

Así, la CIDH, en el caso pueblo Saramaka *vs*. Surinam,[14] al pronunciarse sobre el derecho a la propiedad de este pueblo tribal respecto a sus territorios (que incluyen los recursos naturales existentes en él) y el derecho del Estado surinamés a disponer de los recursos naturales (conforme a su carta magna), señala en primer lugar que ninguno de estos derechos es absoluto. En términos generales, la CIDH otorga al Estado la facultad de restringir el uso y goce del derecho a la propiedad, siempre que este impedimento haya sido expresamente establecido por ley, sea necesario, proporcional y que tenga un objetivo legítimo dentro de una sociedad democrática.

[14] Caso del Pueblo Saramaka *vs*. Surinam. Sentencia del 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf>.

Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas y tribales, la CIDH señala: "un factor crucial a considerar es también si la restricción implica una denegación de las tradiciones y costumbres de un modo que ponga en peligro la propia subsistencia del grupo y sus integrantes". A fin de garantizar que las restricciones estatales no pongan en peligro la subsistencia del pueblo como tal:

> […] el Estado debe asegurar la participación efectiva de los miembros del pueblo Saramaka, de conformidad con sus costumbres y tradiciones, en relación con todo plan de desarrollo, inversión, exploración o extracción […] que se lleve a cabo dentro del territorio Saramaka. Segundo, el Estado debe garantizar que los miembros del pueblo Saramaka se beneficien razonablemente del plan que se lleve a cabo dentro de su territorio. Tercero, el Estado debe garantizar que no se emitirá ninguna concesión dentro del territorio Saramaka a menos y hasta que entidades independientes y técnicamente capaces, bajo la supervisión del Estado, realicen un estudio previo de impacto social y ambiental.

La resolución adoptada por la CIDH en el caso expuesto es una muestra clara de que es posible establecer fórmulas que permitan conciliar los derechos de los pueblos indígenas con las atribuciones del Estado, dentro de un marco de respeto al medio ambiente. Tal como lo reconoce una sentencia de la Corte Constitucional de Colombia:[15]

> […] la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas hace necesario armonizar dos intereses contrapuestos: la necesidad de planificar el manejo y aprovechamiento de los recursos naturales en los referidos territorios para garantizar su desarrollo sos-

[15] Sentencia SU-039 de 1997. Las siglas *SU* significan Sentencia Unificada. Es decir, la corte expide una sentencia para unificar criterios respecto a un tema sobre el cual ya se pronunció en reiteradas oportunidades.



tenible, su conservación, restauración o sustitución, y la de asegurar la protección de la integridad étnica, cultural, social y económica de las comunidades indígenas que ocupan dichos territorios, es decir, de los elementos básicos que constituyen su cohesión como grupo social y que, por lo tanto, son el sustrato para su subsistencia. Es decir, que debe buscarse un equilibrio o balance entre el desarrollo económico del país que exige la explotación de dichos recursos y la preservación de dicha integridad que es condición para la subsistencia del grupo humano indígena.

Reflexiones finales

La fórmula adoptada por la CIDH es una muestra de que es posible conciliar los derechos de los pueblos indígenas con las atribuciones del Estado respecto a los recursos naturales, dentro de un marco de respeto al medio ambiente. Sin embargo, cada caso es distinto, y en general la solución fluctuará en base a dos elementos principales:

1. En primer lugar, la actividad misma de los pueblos indígenas en relación a la defensa de sus derechos. En la práctica, la mayoría de demandas indígenas relacionadas a la defensa de sus territorios y recursos se enmarcan más en un plano político, que jurídico. En tal sentido, en muchos casos de conflictos la solución no pasa por ver a quién le corresponde el derecho o no, sino por equilibrar intereses opuestos, mas no antagónicos.
2. En segundo lugar, la capacidad inclusiva, negociadora y conciliadora del Estado, lo cual se plasma en el desarrollo y ejecución de buenas prácticas: políticas públicas coherentes, articuladas y continuas para el tratamiento de los recursos naturales en un marco de respeto y protección de los derechos de los pueblos indígenas y el cuidado del medio ambiente. Tal como señala la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en

sus alegatos ante la CIDH en la sentencia del caso Yakye Axa *vs*. Paraguay:[16]

> […] si bien la legislación vigente en el Paraguay presenta un marco jurídico favorable para los pueblos indígenas, ésta no es suficiente para la debida protección de sus derechos si no está acompañada de políticas y acciones estatales que velen por la aplicación y cumplimiento efectivo de las normas a las que el propio Estado soberanamente se ha obligado.

Adicionalmente, debe indicarse que:

a) La solución no consiste simplemente en otorgar un simple reconocimiento constitucional o legal, si es que esto no va acompañado de reales y sustanciales reformas internas que involucren la construcción de nuevas relaciones sociales, basadas en el respeto a la diversidad y a los derechos de las generaciones futuras, el cuidado del medio ambiente, la inclusión ciudadana de los pobladores indígenas para que puedan ser actores partícipes de su propia realidad. La adopción de estas prácticas por parte de los Estados latinoamericanos constituye una tarea pendiente de cara a la formación de países que reflejen fielmente la pluriculturalidad existente en sus territorios.
b) Los nuevos tiempos requieren nuevas medidas. Las tendencias internacionales apuntan a un cada vez mayor reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, con base a principios de justicia, un sentido de reparación histórico y con la finalidad de impedir la extinción de estos grupos como entidades colectivas diferenciadas. El principio de igualdad exige tener

[16] Caso Comunidad indígena Yakye Axa *vs*. Paraguay. Sentencia del 6 de febrero de 2006 (Interpretación de la Sentencia de Fondo, Reparaciones y Costas). <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_142_esp.pdf>.



en cuenta la pertenencia de una persona a un grupo humano determinado, y si para este grupo los recursos naturales que existen dentro de su territorio configuran su sentido de identidad y dotan de contenido a su cultura, se deben institucionalizar mecanismos que permitan a estos grupos ser actores partícipes y con capacidad de decisión respecto a dichos recursos.

c) En suma, el tratamiento de los recursos naturales ya no puede ser afrontado bajo una única visión, sino en una perspectiva intercultural. Es necesario por tanto articular y armonizar intereses y perspectivas diferenciadas, con miras a reducir la conflictividad social, fomentar una ampliación de la ciudadanía y plasmar la diversidad cultural existente en la realidad social en el ámbito jurídico.

Referencias

ONU. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas*. <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_142_esp.pdf>. <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf>.

ONU. *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios*.

ONU. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*.

Meentzen, Ángela. “Políticas públicas para los pueblos indígenas de América Latina. Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia”. Lima, Perú: Fundación Konrad Adenauer, 2007.

Peña Jumpa, Antonio. *Justicia comunal en Los Andes del Perú: el caso de Calahuyo*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Perú. Sentencia del Tribunal Constitucional, expediente 03343-2007-PA/TC, del 19/02/09. <http://www.tc.gob.pe/jurisprudencia/2009/03343-2007-AA.html>.

Capítulo II
Comentarios a la Ley de Protección de la Tierra del Distrito Federal y la Reforma Constitucional Integral en el estado de Guerrero

José Gilberto Garza Grimaldo, Medardo Reyes Salinas
Camilo Valqui Cachi, Jaime Salazar Adame
Ángel Ascencio Romero y Cyntia Raquel Rudas Murga

En la Declaración de Río se estableció un principio de carácter precautorio: "Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente".

J. Russo y R. O. Russo

Estamos comenzando a armonizar nuestra economía y nuestra manera de vivir con las demandas de la naturaleza.

(Gobernador de California, Jerry Brown, *El País*, 22 de mayo de 2014).



Introducción

La naturaleza y el ser humano constituyen un solo ser que hoy, en un contexto capitalista de ecocidio, depredación humana y riesgo del fin de la vida en el planeta, es fuente de controversias científicas, humanistas y, particularmente, filosóficas y jurídicas, que han promovido y sustentan las teorizaciones y construcción de leyes en torno al complejo teórico-práctico de los derechos de la naturaleza. Bajo esta perspectiva se desarrollan los siguientes comentarios:

En la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* del 17 de septiembre de 2013 se publicó el decreto por el que se cambia el nombre de la Ley Ambiental por el de Ley de Protección de la Tierra, y se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley Ambiental y de la Ley Orgánica de la Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del Distrito Federal.[1]

El artífice de esta reforma fue el diputado César Daniel González Madruga (PAN), y se dictaminó en las Comisiones Unidas de Medio Ambiente, de Asuntos Indígenas y Atención a Migrantes, y de Desarrollo Rural de la ALDF el 22 de abril, para aprobarse en el pleno en la sesión del 25 de abril de 2013.[2]

Con esta reforma se inicia en México el proceso de reconocimiento de los derechos de la naturaleza, tanto a nivel local como federal.

[1] El documento reforma los artículos 1, 2 ,5, 9, 20, 23, 69, 70 Bis, 73, 80 y 111; se adiciona en el Título Cuarto un Capítulo I Bis, "De la Tierra y sus recursos naturales", y en los artículos 86 Bis 1, 86 Bis 2, 86 Bis 3, 86 Bis 4, 86 Bis 5 y 86 Bis 6, así como los artículos 3, 5, 15 Bis, 4 y 23 de la Ley Orgánica de la Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del Distrito Federal, con los cuales se busca garantizar y promover el respeto, protección, defensa y conservación que provee la Tierra a la humanidad (véase <www.ordenjuridico.gob.mx/…/Estatal/Distrito%20Federal/wo85642.pdf> [consultado el 12 de diciembre de 2013]).

[2] Véase <http://youtu.be/0LCG7FcExzE> (consultado el 13 de diciembre de 2014).

El 1 de abril de 2014, el Congreso del Estado de Guerrero aprobó una reforma constitucional integral en la que se reconocen los derechos de la naturaleza. La propuesta fue presentada y defendida por los diputados Arturo Álvarez Angli y Alejandro Carabias Icaza (PVEM).[3] Asimismo, se enviará a los ayuntamientos para su aprobación respectiva, como lo marca el Artículo 125 de la todavía Constitución vigente.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar esquemáticamente y comentar dichas reformas, con la finalidad de coadyuvar en la divulgación de las mismas e ir formando conciencia en la ciudadanía y en la academia de que hay una alternativa civilizatoria distinta al eurocentrismo.[4]

Como cuerpo académico, compartimos la idea de que toda propuesta alternativa debe ser bienvenida, pero debe quedar claro que el sistema capitalista necesita más que un mero reformismo para cambiar.

Ley de Protección de la Tierra

El cambio de nombre de Ley Ambiental por el de Ley de Protección de la Tierra representa una transición jurídica de una visión antropocéntrica a una biocéntrica, además de que mantiene el derecho a un medio ambiente sano (antropocentrismo), pero reconoce también los derechos de la naturaleza (biocentrismo); reivindica el valor primordial de la vida: los seres vivos tienen el mismo derecho a existir, a desarrollarse y a expresarse con autonomía, merecen respeto porque tienen el mismo valor. Hay quienes pretenden enfrentar contraponer ambos términos o visiones, lo

[3] La diputada Abelina López Rodríguez y el diputado Héctor Astudillo Flores, como presidenta y secretario, respectivamente, de la Comisión de Puntos Constitucionales, también son artífices de la inclusión de los derechos de la naturaleza en la Constitución del estado de Guerrero.

[4] Lander, Edgardo, *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo* (véase <http:www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P1C5Lander.pdf> [consultado el 1 de enero de 2014]).



importante es que coincidan los dos, tal como está establecido en la ley en comento.

Es trascendental reconocer que Tierra puede vivir sin el hombre; sin embargo, el hombre no puede vivir sin la Tierra.

El objeto de la Ley de Protección de la Tierra

El Artículo 1º establece que la ley es de orden público e interés social y tiene por objeto:

- Definir los principios mediante los cuales se habrá de formular, conducir y evaluar la política ambiental en el Distrito Federal, así como los instrumentos y procedimientos para su protección, vigilancia y aplicación.
- Regular el ejercicio de las facultades de las autoridades de la Administración Pública del Distrito Federal en materia de conservación del ambiente, protección ecológica y restauración del equilibrio ecológico.
- Conservar y restaurar el equilibrio ecológico, así como prevenir los daños al ambiente, de manera que la obtención de beneficios económicos y las actividades sociales se generen en un esquema de desarrollo sustentable.
- Regular la responsabilidad por daños al ambiente y establecer los mecanismos adecuados para garantizar la incorporación de los costos ambientales en los procesos productivos.
- Establecer el ámbito de participación de la sociedad en el desarrollo y la gestión ambiental.
- Reconocer las obligaciones y deberes tanto del gobierno como de la sociedad, para garantizar el respeto a la Tierra.
- Promover y establecer el ámbito de participación ciudadana individual, colectiva o a través de los órganos de representación ciudadana e instrumentos de participación ciudadana en los términos de la ley, en el desarrollo sustentable y de gestión ambiental.

¿En qué casos se aplica?

El Artículo 2º establece con claridad los casos en se aplicará la Ley de Protección de la Tierra:

- En la vigilancia y protección de los recursos naturales de la Tierra.
- En la prestación de servicios ambientales.
- En el establecimiento de medidas de control, seguridad y sanciones.

De las autoridades ambientales

El Artículo 9 dispone que la Secretaría del Medio Ambiente, además de las facultades que le confiere la Ley Orgánica de la Administración Pública del Distrito Federal, tiene las siguientes atribuciones:

- Convenir con los productores y grupos empresariales el establecimiento de procesos voluntarios de autorregulación y expedir, en su caso, la certificación de la reducción de emisiones contaminantes, contando con la opinión de la Procuraduría.
- Promover junto con la Procuraduría la creación de estándares e indicadores de calidad ambiental.
- Establecer o, en su caso, proponer la creación de instrumentos económicos que incentiven el cumplimiento de los objetivos de la política ambiental en el Distrito Federal contando con la opinión de la Procuraduría.

De la participación ciudadana

El Artículo 20 establece dos derechos para los habitantes del Distrito Federal:

- Todo habitante tiene derecho a disfrutar de un medio ambiente sano.



- Todo habitante del Distrito Federal tiene la potestad de exigir el respeto a su derecho y a los recursos naturales de la Tierra.

De las obligaciones de las personas

El Artículo 23 del citado ordenamiento jurídico establece las obligaciones de las personas que se encuentran en el Distrito Federal:

- Defender y respetar los recursos naturales que componen a la Tierra.
- Prevenir y evitar daños al ambiente y, en su caso, reparar los daños que hubieran causado.
- Promover la armonía en la Tierra en todos los ámbitos de su relación con las personas y el resto de la naturaleza en los sistemas de vida.
- Participar de forma activa, personal o colectivamente, en la generación de propuestas orientadas al respeto y la defensa de los recursos naturales de la Tierra.
- Asumir prácticas de producción y hábitos de consumo en armonía con los recursos naturales de la Tierra.
- Minimizar los daños al ambiente que no puedan prevenir o evitar, en cuyo caso estarán obligadas a reparar los daños causados.
- Ayudar en la medida de lo posible a establecer las condiciones que permitan garantizar la subsistencia y regeneración del ambiente y los recursos naturales.
- Realizar todas sus actividades cotidianas bajo los criterios de ahorro y reúso de agua, conservación del ambiente rural y urbano, prevención y control de la contaminación de aire, agua y suelo, y protección de la flora y fauna en el Distrito Federal.
- Asegurar el uso y aprovechamiento sustentable de los componentes de la Tierra.
- Denunciar todo acto que atente contra los recursos naturales de la Tierra, sus sistemas de vida y/o sus componentes.

De la investigación y educación ambientales

El Artículo 73 del ordenamiento ya citado establece que las autoridades ambientales del Distrito Federal, en el ámbito de su competencia, promoverán:

- La difusión de los contenidos de los recursos inherentes a la Tierra.
- El adiestramiento en y para el trabajo en materia de conservación del ambiente, la protección ecológica y la restauración del equilibrio ecológico, con arreglo a lo que establece la ley.
- La incorporación de contenidos ambientales en los programas de las comisiones mixtas de seguridad e higiene, en coordinación con las autoridades competentes.
- La formación de especialistas y la coordinación para la investigación y el desarrollo tecnológico en materia ambiental, que permitan prevenir, controlar y abatir la contaminación, propiciar el aprovechamiento sustentable de los recursos y proteger los ecosistemas.

De la Tierra y sus recursos naturales

En la citada ley, el Título Cuarto está dedicado a la protección, restauración y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales. El capítulo I Bis hace referencia a los derechos de la Tierra, bajo el nombre de "La Tierra y sus recursos naturales".

Quizá este Título Cuarto debió haberse titulado "Los derechos de la naturaleza", tal como está en algunas legislaciones internacionales. Pero no existe ni la menor duda de que en este título están reconocidos los derechos de la naturaleza. A continuación, transcribimos los artículos respectivos:

> Artículo 86 bis 1. La Tierra es un sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.



Artículo 86 Bis 2. Los sistemas de vida son comunidades complejas y dinámicas de plantas, animales, microorganismos, otros seres y su entorno, donde interactúan comunidades humanas junto al resto de la naturaleza como una unidad funcional, bajo la influencia de factores climáticos, fisiográficos y geológicos, así como de las prácticas productivas, la diversidad cultural y las cosmovisiones de los grupos indígenas.

Artículo 86 Bis 3. Para efectos de la protección y tutela de sus recursos naturales, la Tierra adopta el carácter de ente colectivo sujeto de la protección del interés público. En su aplicación se tomarán en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes.

Artículo 86 Bis 4. Todas las personas, al formar parte de la comunidad de seres que componen la Tierra, ejercen los derechos establecidos en la presente ley, de forma armónica con sus derechos individuales y colectivos.

Artículo 86 Bis 5. Los habitantes del Distrito Federal tienen las siguientes responsabilidades para con la Tierra y sus recursos naturales.

I. Al mantenimiento de la vida. A la preservación de la integridad de los sistemas de vida y los procesos naturales que los sustentan, así como las capacidades y condiciones para su regeneración.
II. Al mantenimiento a la diversidad de la vida. A la preservación de la diferenciación y la variedad de los seres que componen la Tierra, sin ser alterados genéticamente ni modificados en su estructura de manera artificial, de tal forma que amenace su existencia, funcionamiento y potencial futuro.
III. A la conservación del agua. A la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida y su protección frente a la contaminación para la reproducción de la vida de la Tierra y todos sus componentes.
IV. A mantener el aire limpio. A la preservación de la calidad y composición del aire para el sostenimiento de los sistemas de vida y su protección frente a la contaminación, para la reproducción de la vida de la Tierra y todos sus componentes.

V. Al equilibrio ecológico. Al mantenimiento de la interrelación, interdependencia, complementariedad y funcionalidad de los componentes de la Tierra, de forma equilibrada para la continuación de sus ciclos y la reproducción de sus procesos vitales.
VI. A la restauración del ecosistema. A la restitución oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados por las actividades humanas directa o indirectamente.
VII. A vivir libre de contaminación. A la preservación de la Tierra de contaminación de cualquiera de sus componentes, así como de residuos tóxicos y radiactivos generados por las actividades humanas.

Las obligaciones del Gobierno del Distrito Federal

El artículo 86 Bis 6 establece las siguientes obligaciones para el Gobierno del Distrito Federal:

I. Desarrollar políticas públicas y acciones sistemáticas de prevención, alerta temprana, protección, para evitar que las actividades humanas conduzcan a la extinción de poblaciones de seres, la alteración de los ciclos y procesos que garantizan la vida o la destrucción de sistemas de vida, que incluyen los sistemas culturales que son parte de la Tierra.
II. Desarrollar en el ámbito de sus atribuciones, formas de producción y patrones de consumo equilibrados en la búsqueda del bien común, salvaguardando las capacidades regenerativas y la integridad de los ciclos, procesos y equilibrios vitales de la Tierra.
III. Desarrollar políticas para defender la Tierra en el ámbito nacional, de la sobreexplotación de sus componentes, de la mercantilización de los sistemas de vida o los procesos que los sustentan y de las causas estructurales del cambio climático y sus efectos.
IV. Desarrollar políticas y campañas de promoción a fin de asegurar la sustentabilidad energética a largo plazo, a partir de una cultura del ahorro, el aumento de la eficiencia y la incorporación



paulatina de fuentes alternativas limpias y renovables entre los habitantes del Distrito Federal.

V. Velar, en el ámbito de sus atribuciones, por el reconocimiento de la necesidad de financiamiento y transferencia de tecnologías limpias, efectivas y compatibles con los recursos naturales de la Tierra, además de otros mecanismos.

Conservación y aprovechamiento sustentable del suelo

En la conservación, restauración, protección y aprovechamiento sustentable del suelo en el territorio del Distrito Federal, se considerarán que el uso del suelo debe ser compatible con su aptitud natural, preservando en todo momento los recursos naturales de la Tierra y no debe alterar el equilibrio de los ecosistemas.

El citado decreto señala que se reformaron los artículos 3, 5, 15 Bis 4 y 23, de la Ley Orgánica de la Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial del Distrito Federal, para quedar de la siguiente manera:

> Artículo 3. Para los efectos de esta Ley, se entenderá por:
>
> […]
>
> XVI. Tierra: sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.
>
> Artículo 5- Corresponde a la Procuraduría el ejercicio de las siguientes atribuciones:
>
> […]
>
> XXIX. Formular y difundir estudios, sustanciar y resolver denuncias, así como celebrar toda clase de actos que abonen en cuanto a la prevención, protección, vigilancia de la Tierra y sus recursos naturales. Además de las facultades para sancionar cualquier daño o menoscabo a dichos recursos naturales, y;
>
> XXX. Las demás que le confieran otros ordenamientos legales.

Artículo 15 Bis 4. Las Subprocuradurías de Protección Ambiental y del Ordenamiento Territorial tendrán, en el ámbito de su competencia, las atribuciones genéricas siguientes:

[…]

XIV. Resolver las denuncias relativas al daño o menoscabo que se cause a la Tierra y sus recursos naturales.

XV. Las demás que le confieren otros ordenamientos jurídicos o administrativos, aplicables o las que les sean encomendadas, por acuerdo del Procurador(a) y las que correspondan a las unidades administrativas a su cargo.

El Reglamento establecerá los mecanismos de coordinación y transversalidad que permitan, según corresponda, una actuación eficiente y eficaz de las Subprocuradurías entre sí y de éstas con otras unidades administrativas de la Procuraduría, en el ejercicio de sus atribuciones.

Artículo 23. La Procuraduría podrá iniciar investigaciones de oficio relacionadas con cualquier hecho, acto u omisión que produzca o pueda producir desequilibrio ecológico, daños al ambiente, a los recursos naturales de la Tierra, o pueda constituir una contravención o falta de aplicación de las disposiciones jurídicas en materia ambiental o del ordenamiento territorial.

Asimismo, la Procuraduría podrá iniciar investigaciones de oficio en los siguientes casos:

Información consignada en los medios de comunicación o que obtenga la Procuraduría por cualquier otro medio;

Denuncias no ratificadas en los términos previstos en esta Ley; y

Hechos que se consideren de especial relevancia para el cumplimiento y aplicación de las disposiciones jurídicas en materia ambiental y del ordenamiento territorial.

Reforma constitucional integral en el estado de Guerrero

Después de varios años de intentar llevar a cabo una reforma constitucional integral en el estado de Guerrero, los integrantes



de la LX Legislatura del Congreso del estado tuvieron la capacidad y sensibilidad de cristalizarla.

Una constitución, como cualquier otra ley, no tiene propietario o derechos de autor. Es decir, aunque a alguna ley o reforma se le agregue el apellido o nombre de quien la impulsó o propuso (reforma política de Reyes Heroles, Ley Pitalua, etc.), las normas jurídicas son del pueblo, a pesar de que no todas son benéficas. Así, en el proceso de reforma constitucional integral participó el pueblo, la clase política, la académica y demás sectores. Seguramente tendrá errores, habrá que apretar algunas tuercas y tornillos, tendrá deficiencias en algunos aspectos, pero esto se tendrá que subsanar con el tiempo. Por ejemplo, ya se empiezan a manifestar en contra del Artículo 14 por ser contrario a la Ley 701 y Convenio 169 en materia de derechos indígenas, específicamente en relación con la policía comunitaria.

Otro aspecto que hay que atender urgentemente es el establecimiento de un órgano de control constitucional: Corte Constitucional, Tribunal Constitucional o Sala Constitucional.[5]

La reforma constitucional integral proporciona al estado de Guerrero una Constitución con 200 artículos y 22 transitorios. La Constitución reformada (aún vigente) tenía 126 artículos y originalmente siete transitorios.

Los derechos de la naturaleza están contemplados en el Artículo 2° del citado ordenamiento jurídico:

> Artículo 2. En el Estado de Guerrero la dignidad es la base de los derechos humanos, individuales y colectivos de la persona. Son valores superiores del orden jurídico, político y social, la libertad, la igualdad, la justicia social, la solidaridad, el pluralismo democrático

[5] El diputado Cristino Evencio Romero Sotelo, mediante reserva de artículos, argumentó que ya no es necesario que se conforme una Sala Constitucional, tomando en consideración las facultades difusas de que gozan hoy los jueces mexicanos a partir de la reforma del 10 de junio de 2011; nada más que con las facultades difusas, los jueces están pueden inaplicar, no interpretar.

> e ideológico, el laicismo, el respeto a la diversidad y el respeto a la vida en todas sus manifestaciones. Son deberes fundamentales del Estado promover el progreso social y económico, individual o colectivo, el desarrollo sustentable, la seguridad y la paz social, y el acceso de todos los guerrerenses en los asuntos políticos y en la cultura, atendiendo en todo momento al principio de equidad. El principio precautorio será la base del desarrollo económico y el Estado deberá garantizar y proteger los derechos de la naturaleza en la legislación respectiva.

La redacción del Artículo 2° de la Constitución del Estado de Guerrero es interesante en virtud de que incluye principios de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza. No hay pugna entre ambos derechos; al contrario, se necesitan y complementan. Contiene tres aspectos fundamentales:

- Respeto a la vida en todas sus manifestaciones.[6]
- El principio *pro natura* será la base del desarrollo económico.[7]

[6] Redes, "¿Qué es la vida?". Recuperado de <http://youtu.be/reeWIckqbUw> (consultado el 10 de abril de 2014). La Constitución de Ecuador, en su Artículo 72, dispone que: "La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza". Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

[7] Russo, J. y Russo, R. O., *In dubio pro natura: un principio de precaución y prevención a favor de los recursos naturales*. "Este es *in dubio pro natura*, en el que la duda favorece al que defiende la vida, la salud y el ambiente […] Criterio precautorio *o in dubio pro natura*: cuando exista peligro o amenaza de daños graves o inminentes a los elementos de la biodiversidad y al conocimiento asociado con éstos, la ausencia de certeza científica no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces de protección" (véase <tierratropical.org/.../in-dubio-pro-natura-prevention-and-precautionary-p.> (consultado el 10de abril de 2014).



- Proteger los derechos de la naturaleza de conformidad con la ley respectiva.[8]

En relación con el primer punto, es un principio constitucional de gran trascendencia: el respeto a la vida en todas sus manifestaciones. Vandana Shiva, la gran defensora de los derechos humanos y de la naturaleza, ha ganado conflictos jurídicos ambientales gracias a la interpretación de un artículo de la Constitución Sudafricana, que dispone que es deber del Estado proteger la vida.[9]

---

[8] La Constitución de Ecuador, en su artículo 72, establece que: "La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas" (véase Rodríguez Saldaña, Roberto y Garza Grimaldo, José Gilberto [coords.], *Los derechos de la naturaleza*, Editora Laguna, México, 2012; Rodríguez Saldaña, Roberto y Garza Grimaldo, José Gilberto, *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*, Editora Laguna, México, 2013).

[9] Vandana Shiva, "Democracia de la Tierra y los derechos de la naturaleza" (véase Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza [comps.], *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Ediciones Abya-Yala Quito, 2011). "En India tenemos un poderoso artículo, el N°. 21, en donde se establece que el Estado '*tiene la obligación de proteger la vida*'. Este es el artículo en el que he basado cada proceso judicial ambiental, y hemos ganado cada uno de ellos, desde la minería de canteras, hasta la agricultura industrial contra la campesina, etc. El 'deber del Estado de proteger la vida' significa que hay límites para las actividades comerciales que amenazan la vida […] En el primer caso que ganamos en la Suprema Corte de la India tuvimos un maravilloso juez, que sentenció que cuando el comercio amenaza la vida, el comercio debe ser detenido, porque la vida debe continuar. Pero ahora, gracias al segundo instrumento de la globalización económica –al que llamo *globalización corporativa*– tenemos una perversión de este principio

Independientemente de la variedad de significados que tiene el término vida, debemos de entenderla como naturaleza, donde se reproduce la vida en sus diversas manifestaciones.[10]

Para la biología, la vida tiene las siguientes características: capacidad de evolucionar, capacidad de autorreplicarse, capacidad de crecer, capacidad de metabolizar, capacidad de autorregularse, capacidad de responder a estímulos del ambiente, capacidad de cambiar en el nivel del fenotipo y del genotipo.

Debemos entender la protección a la vida no solo en relación con el hombre, sino con todo aquello que refiera a la vida, lo cual incluye, obviamente, los derechos de los animales. Para el doctor Eugenio Raúl Zaffaroni, los derechos de los animales nos han llevado ahora a reconocer los derechos de la naturaleza; aquéllos son precursores de éstos.[11] Es una forma, digamos, elegante, de incluir la protección de los derechos de los animales, compañeros de viaje en el planeta azul.

En segundo lugar, resulta importante para el estado de Guerrero que se precise que el desarrollo económico debe tener como base el principio *pro natura* (principio precautorio), en el que la duda favorece al que defiende la vida, la salud y el ambiente.[12]

[…] Esta perversión es la Organización Mundial del Comercio (OMC) y los nuevos Tratados de Libre Comercio que se imponen a los países, desde que detuvimos exitosamente a la OMC en Seattle. Un pequeño puñado de nosotros sentimos que era tiempo de que los asuntos del libre comercio sean tratados por la esfera pública. Esto no era 'libre comercio', sino comercio forzoso; esto no era sobre el bienestar de la gente o de los pueblos, sino sobre el bienestar de las corporaciones".

[10] El término vida tiene entre sus significaciones el de la biología, la física, la química, la filosofía, el aspecto jurídico, espiritual, etcétera.

[11] Véase Zafaroni, Eugenio Raúl, *La pachama y el humano*.

[12] Véase <sitios.poder-judicial.go.cr/…/PRO%20NATURA.htm>. Principio de *pro natura*.

- Por los motivos anteriores, resulta completamente contraria a los principios que informan el derecho ambiental, en particular, al *in dubio pro natura* y al principio precautorio, así como al interés público ambiental, la interpre-



Resulta paradójico que Guerrero sea un estado rico en recursos naturales y sea pobre y con una marcadísima desigualdad. Las compañías mineras nos entregan espejos a cambio de la riqueza de nuestro subsuelo, con la complicidad de las autoridades.

---

tación del gestionante de que está excluida la obligación del estudio de impacto ambiental previo al otorgamiento de la concesión de explotación minera. Asimismo, debe realizarse la audiencia pública correspondiente en los términos señalados en la sentencia que aquí se cuestiona. Consecuente con lo anterior, procede declarar no ha lugar la gestión de adición y aclaración formulada. Sentencia: 14421-06-18051-06.

- La responsabilidad consiste en equilibrar la protección del ambiente, el desarrollo económico y las actividades de los particulares, que justifique la intervención del Estado. Lo anterior, por cuanto una protección excesiva del ambiente que anule toda actividad económica, puede hacer incurrir a los particulares en costos desproporcionados e innecesarios, tornando algunas actividades productivas en ruinosas y generando pobreza y desempleo, lo cual impactaría negativamente a la gente. Pero de igual modo, una actividad económica descontrolada e irresponsable puede producir un daño irreversible en el ecosistema, razón por la cual se impone la aplicación del principio *in dubio pro natura*, en el sentido de que si existe duda sobre si una actividad produce o no daños al ambiente, debe priorizarse en su protección y en consecuencia, limitarse o prohibirse dicha actividad. No obstante, la determinación de esa duda no puede, ni debe, quedar al arbitrio de los grupos sea cual sea, sino de estudios técnicos, pues este aplicará cuando haya peligro de daño grave o irreversible en el ambiente. Sentencia 17155-09.
- En virtud del principio precautorio o *in dubio pro natura* que opera en materia ambiental, principio que se fundamenta en la necesidad de tomar y asumir todas las medidas precautorias para evitar contener la posible afectación del ambiente o la salud de las personas, esta Sala debe acoger el amparo y ordenar la solución del problema de contaminación ambiental verificado por las autoridades recurridas en el cauce del río Corrogres, a la altura del centro comercial "El Paseo", en Santa Ana, a fin de evitar mayores daños al ambiente en el lugar. Considera la Sala que el vertimiento de aguas al río Corrogres por parte de las empresas denunciadas debía haberse suspendido, hasta tanto se corrija la situa-

El periódico *El Sur* (2 de abril de 2014), se proporciona la siguiente información que es sólo un ejemplo de la explotación a nuestros pueblos, sobre todo de la destrucción de la naturaleza:

> Cierran ejidatarios la mina de Carrizalillo; exigen aumento a la renta de tierras y parte de ganancias Piden el valor de 1.5 onzas de oro por cada cien mil que la minera canadiense Gold Corp extraiga. Los vecinos quieren que la empresa permanezca pero otorgando un pago justo y para que resuelva los problemas de salud y de medio ambiente que ha generado, dice el integrante del Consejo de Vigilancia del ejido, Julio Peña. El agua tiene 20 partes de arsénico por cada millón, está 200 por ciento arriba de la norma.

La tercera cuestión es reconocer como obligación del Estado la protección de los derechos de la naturaleza, de acuerdo con la Constitución de Ecuador:

> La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas

---

ción de contaminación que tal actividad está generando; sin embargo, no se ha procedido de tal manera, lo que hace imperativa la estimatoria del recurso. Sentencia 18855-10.

Partiendo del reconocimiento del derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, receptado en el artículo cincuenta de la Constitución Política y el principio número quince de la Declaración de Río –Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo–, se ha reconocido igualmente el denominado “principio precautorio en materia ambiental” o “principio *in dubio pro natura*”, cuya observancia implica que todas las actuaciones de la administración pública en temas sensibles al ambiente sean realizadas con el celo adecuado para evitar riesgos y daños graves e irreversibles. En otras palabras, si se carece de certeza sobre la inocuidad de la actividad en cuanto a provocar un daño grave e irreparable, la administración debe abstenerse de realizar este tipo de actividades. Es claro que este principio tiene aplicación igualmente tratándose de la explotación de aguas subterráneas. Sentencia 14596-11, 16316-11.



naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

El Estado, como organización política y jurídica de una sociedad, en el nuevo paradigma jurídico tiene como fin proteger y garantizar los derechos del hombre y la naturaleza. Esperemos la ley respectiva, en la que, sin lugar a dudas, será cualquier ciudadano quien interponga una acción colectiva en defensa de los derechos de la naturaleza.

Comentarios finales

La revolución jurídica que inició en el sur de nuestro continente americano ha llegado a México vía el Distrito Federal y el estado de Guerrero, cuna del constitucionalismo mexicano que ahora es la fuente del neoconstitucionalismo, al lado del Distrito Federal.

Nos corresponde a los estudiosos del Derecho divulgar tales reformas y, fundamentalmente, analizarlas dentro de la doctrina que se ha construido en torno a los derechos de la naturaleza, tal como lo ha hecho la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos en el estado de Guerrero, dando inicio el 28 de abril de 2014, en las instalaciones de la maestría en Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza.[13]

El gobierno, a través de las autoridades ambientales y educativas, deberá elaborar un plan de divulgación de los derechos de

[13] La maestría en Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza es un legado del licenciado Juan Alarcón Adame, precursor de los derechos de la naturaleza. En el proyecto de reforma constitucional integral para el estado de Guerrero, que él coordinó e impulsó, ya se reconocen los derechos de la naturaleza.

la naturaleza; las escuelas de Derecho deben incorporar en los planes de estudio a la naturaleza como sujeto de derechos.[14]

Como es natural, quienes nos formamos dentro de la cultura del positivismo jurídico tenemos cierto escepticismo en torno al reconocimiento de los derechos de la naturaleza, pero personalmente coincido con el doctor Alberto Acosta en el sentido siguiente:

> A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de la historia se reconozca 'el derecho de tener derechos' y esto se ha conseguido siempre con un esfuerzo político para cambiar aquellas visiones, costumbres y leyes que negaban esos derechos. Es curioso que muchas personas, que se han opuesto a la ampliación de estos derechos, no tienen empacho alguno en que se entreguen derechos casi humanos a las personas jurídicas […] Una de las mayores aberraciones del derecho.[15]

Agregaría que muchas de esas honorables personas jurídicas están contribuyendo a la destrucción de la naturaleza. Marie Monique Robin, en su obra *El mundo según Monsanto*, dedica a esto un profundo y serio estudio.

En la película *Erin Brockovich* (2000), Julia Roberts recrea un hecho real sucedido en Estados Unidos, así como la efectividad

---

[14] El programa de la materia Teoría General del Estado, de la Unidad Académica de Derecho de la Universidad Autónoma de Guerrero, contiene la unidad denominada "El Estado y la naturaleza". En la materia de Derecho Constitucional, ecológico y, en su momento, en el Derecho Penal, deberán ser estudiados los derechos de la naturaleza desde sus diversas variantes. Debo de señalar que en el nuevo plan de estudios de la Unidad Académica de Derecho se incorporó la materia "Derecho ambiental, sustentabilidad y el buen vivir".

[15] Garza Grimaldo, José Gilberto y Rodríguez Saldaña, Roberto, *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*, Editora Laguna, México, 2013, p. 39.



de las acciones colectivas. En nuestro caso, esa etapa ha quedado rebasada; nos queda muy claro que se debe de respetar la vida, no solamente la del ser humano, sino la de todo ser viviente, pues el tejido de la vida se construyó, formó y evoluciono durante millones de años y nosotros somos tan sólo un eslabón en la cadena de la vida. Así, los recursos naturales pertenecen a la madre Tierra, no al hombre.

En una entrevista, Leonardo Boff afirmó:

> […] hay muchos indicadores científicos que apuntan a la irrupción de una tragedia ecológica y humanitaria. Nada esencial ha cambiado desde la redacción de la Carta de la Tierra en 2003 que elaboramos un grupo de personalidades del mundo entero. Decíamos en ese maravilloso documento: "Estamos en un momento crítico de la Tierra en el cual la humanidad debe escoger su futuro. Y la elección es ésta: o se promueve una alianza global para cuidar a los otros y la Tierra o arriesgamos nuestra destrucción y la devastación de la diversidad de la vida. Se consume más de lo que la Tierra soporta.[16]

De seguir con ese exacerbado consumismo voraz, necesitamos tres Tierras para continuar con ese ritmo. En los últimos 50 años, se consumió lo equivalente a lo consumido en la historia de la humanidad.

Por otra parte, durante la sesión del Congreso del Estado con motivo del tercer informe del gobernador Ángel Aguirre Rivero, los discursantes emplearon un lenguaje antropocéntrico y no biocéntrico. Resaltaron los avances políticos-electorales, pero no mencionaron el reconocimiento de los derechos de la naturaleza.

Finalmente, es urgente la expedición de leyes generales a las que hace referencia la reciente reforma constitucional integral, que se encuentra en un estado germinal; de otro modo, la Constitución seguirá en su estado vegetativo.

[16] Véase <vozentrerriana.blogspot.com/…a-tierra-no-aguanta...> (consultado el 8 de febrero de 2014).

Referencias

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2011.

Lander, Edgardo, *Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P1C5Lander.pdf> (consultado el 1 de enero de 2014).

Rodríguez Saldaña, Roberto y Garza Grimaldo, José Gilberto (coords.), *La naturaleza con derechos. Una propuesta para un cambio civilizatorio*, Editora Laguna, México, 2013.

Rodríguez Saldaña, Roberto y Garza Grimaldo, José Gilberto (coords.), *Los derechos de la naturaleza*, Editora Laguna, México, 2012.

Documentos

Constitución Política de Ecuador.

Constitución Política del Estado de Guerrero.

Dictamen de aprobación de la reforma constitucional integral del Estado de Guerrero.



Cuarta parte

Quiebra sistémica de la dialéctica de la humanidad y naturaleza: políticas del capital y alternativas críticas

Capítulo I
Las políticas ecológicas y el pensamiento hegemónico en las devastaciones de seres humanos y naturaleza en la segunda década del siglo XXI

Jaime Salazar Adame
Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga

Desarrollo sustentable

Con el examen crítico de la dialéctica de la humanidad y la naturaleza, está imbricada la controvertida cuestión del desarrollo, proceso complejo pero simplificado y convertido en un paradigma sistémico, incapaz de superar la voracidad depredadora del capital al pulverizar las posibilidades de la sustentabilidad orientada a reconstruir la armonía de la humanidad y la naturaleza, mediante un complejo metabolismo que resuelva las necesidades esenciales de ambas. En las líneas que siguen se reflexiona en torno a estos nudos problemáticos.

En el informe de Gro Harlem Brundtland, presidenta de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, desarrollo



sostenible es aquel que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.[1] Esta definición ha estimulado el debate y aportado mayor precisión al concepto que defienden los ambientalistas frente al pensamiento depredador capitalista.

De esta manera, el desarrollo sostenible ha pasado a significar mucho más que mantener intacto el capital físico que produce un flujo de ingresos o aumentarlo en función del crecimiento demográfico, el desarrollo tecnológico o las preferencias del momento; por lo mismo, la sostenibilidad da paso a la sustentabilidad, que es una visión integral.

El mantenimiento, sustitución y crecimiento de los complejos material y humano son aspectos de la sustentabilidad, pero también lo son el desgaste físico, la obsolescencia técnica y la depreciación de la fuerza de trabajo humano.

No sólo hay que mantener intacto el componente físico sino también el humano: los conocimientos técnicos de gestión y administración, así como su difusión mediante la educación, pueden complementar o sustituir el capital físico y ambiental. La esperanza de sostenibilidad reside precisamente en la capacidad inventiva y creativa de los seres humanos para sustituir los recursos no renovables por productos sintetizados.

Otro aspecto de la sustentabilidad al que se le ha dado mucha importancia es el mantenimiento de las condiciones físicas del

[1] El libro *Nuestro futuro común* (nombre original del Informe Brundtland) fue el primer intento de eliminar la confrontación entre desarrollo y sostenibilidad. Presentado en 1987 por la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo de la ONU, encabezada por la doctora noruega Gro Harlem Brundtland, analiza la situación del mundo en ese momento y demuestra que el camino que la sociedad global había tomado estaba destruyendo el ambiente por un lado y dejando cada vez a más gente en la pobreza y la vulnerabilidad. El propósito de este informe fue encontrar medios prácticos para revertir los problemas ambientales y de desarrollo del mundo. Recuperado de <http://desarrollosostenible.wordpress.com/2006/09/27/informe-brundtland/> (consultado el 30 de junio de 2014).

ambiente necesarias para el bienestar. Es decir, si no se valoran los recursos ambientales o insumos en sí mismos, como se valora la selva amazónica, el parque de Meteora en Grecia o el de Yosemite en Estados Unidos, se deben sostener los resultados y no los medios. Esto implica dos cosas distintas. En primer lugar, evitar la contaminación del agua, el aire y la tierra, de los que dependen nuestra vida y nuestro trabajo; y en segundo lugar, evitar el agotamiento de los recursos que son esenciales para la producción, a menos que se disponga de sustitutos adecuados. También queda implícita la necesidad de aumentar estos recursos ambientales en función del crecimiento demográfico, la tecnología, las preferencias, etcétera. En lo que se refiere a los recursos no renovables y con el objeto de mantener la base productiva que sostiene el bienestar, las implicaciones son claras: se debe invertir en la producción de sustitutos.[2]

Un atributo más es la adaptabilidad, es decir, un sistema debe ser capaz de adaptarse a cambios bruscos y crisis, y poseer recursos, incluyendo la diversidad biológica y práctica, así como enfoques cognoscitivos lo suficientemente flexibles y diversos para poder asegurar su continuidad frente a un futuro incierto.

Otro rasgo es la sustentabilidad fiscal, administrativa y política. Una política debe ser creíble y aceptable para los ciudadanos, con el objeto de que haya el consenso necesario para aplicarla, porque las reformas pueden verse frustradas por las protestas populares, manifestaciones o disturbios. Si se quiere lograr la sostenibilidad política, es necesario negociar con la oposición y la resistencia y acordar medidas para realizarla.[3]

Otra expresión de la sostenibilidad viene de la capacidad de empoderar a los ciudadanos de los países dependientes para manejar sus propios proyectos, de modo que su éxito no dependa

[2] Recuperado de <http://www2.uacj.mx/Publicaciones/sf/num6/historia.html> (consultado el 6 de mayho de 2014).

[3] Recuperado de <http://www.cepal.org/dds/noticias/paginas/7/26527/oscar_centragolo_argentina.pdf> (consultado el 5 de julio de 2014).



únicamente de los expertos extranjeros, como es moneda común en los países en vías de desarrollo.

Por último, también existe un importante aspecto cultural de la sustentabilidad que no ha sido suficientemente analizado. A lo largo de este texto habremos de insistir en que es un error tratar a la cultura simplemente como un instrumento para sostener otra cosa. Debemos subrayar su papel constitutivo y su importancia como objeto que abarca el desarrollo económico. Desde los dos puntos de vista, los valores y las actividades culturales se pueden considerar en términos de sostenibilidad cultural. Los elementos valiosos de cualquier cultura en evolución no deberían verse erosionados por exigencias de las empresas capitalistas.

La sustentabilidad constituye, entonces, un problema multidimensional que requiere un comportamiento responsable en relación con las generaciones futuras, aunque no a costa de las contemporáneas, a pesar de que no posean voto ni puedan ejercer presiones directas sobre los responsables políticos, quienes asumen el carácter de clase del sistema productivo porque hacen que las innovaciones tecnológicas, por estar inmersas en éste, tengan también un carácter ideológico.[4]

La autosustentabilidad está en fase de ser más claramente definida. Por un lado, está el problema de concentrarse en la conservación de los elementos constituyentes del bienestar o en sus determinantes, en los fines o en los medios, en los objetivos o en los instrumentos. Es evidente que lo que debería contar más son los constituyentes: la salud, el bienestar y la prosperidad de las personas, y no tantas toneladas de minerales o tantos árboles o tantas especies animales.

[4] Fernando Ortiz Monasterio. "Uso de las fuentes alternativas de energía para el ecodesarrollo en México", en Francisco Székely (comp.), *El medio ambiente en México y América Latina*. México: Nueva Imagen, 1978, p. 115.

Explotación minera

La sustentabilidad encarna necesidades y racionalidades que son negadas por las lógicas y dialécticas del capital. El extractivismo minero condensa el carácter depredador que las mismas realizan, cerrándole a su vez el paso al desarrollo sustentable.

En este sentido, el tema ambiental acota el propósito del desarrollo económico al punto que éste tiene que ser considerado con características muy particulares para que no implique hipotecar el futuro de las generaciones venideras, tal y como ha sido la argumentación de los ambientalistas y de las comunidades afectadas, sobre el problema de las explotaciones mineras en México y buena parte del mundo subdesarrollado. El desarrollo tanto como la modernización ha significado un creciente aprovechamiento de la naturaleza sin tomar en cuenta los efectos que las sucesivas etapas del desarrollo industrial, urbano y poblacional han creado sobre la naturaleza.

En Guerrero existen cuatro zonas de minerales metálicos ricas en oro, plata, cobre, plomo, hierro, zinc, mercurio, antimonio y tungsteno, de las que sólo se encuentran en explotación Taxco y Mezcala. Existen también tres regiones con potencial no metálico en barito, fluorespato, grafito, cuarzo, calcita, dolomita, puzol, toba, mármol, yeso, amatista, caliza, granito y titanio, así como cobalto, níquel, cromo, potasio y sal. Estas riquezas se extienden sobre 38% del territorio guerrerense.

Hoy, los gobiernos federal y estatal, así como diversas compañías trasnacionales, consideran a Guerrero como una de las entidades con mayor potencial para el desarrollo minero en México. De acuerdo con una declaración del subsecretario de Desarrollo Económico del estado, Odilón Domínguez, tan sólo en la región de La Montaña "se han detectado yacimientos minerales incluso con vetas más grandes que las de Campo Morado", situado en la región de Tierra Caliente y considerado el proyecto más importante de América.

Para la Secretaría de Planeación y Presupuesto de ese estado, en La Montaña se calculan reservas de al menos 80,500 toneladas



sólo de minerales metálicos. Sin embargo, hasta ahora las grandes empresas mineras no se habían interesado en la explotación de estas riquezas debido a su accidentada geografía regional y a que los yacimientos podrían encontrarse a grandes profundidades, a lo cual se suman los conflictos sociales y políticos que asolan la entidad.[5]

La identificación del desarrollo económico como la promesa de bienestar, progreso, crecimiento y éxito personal ha aparecido en los diferentes procesos históricos de México y Guerrero como acumulación de bienes, sin tomar en cuenta el costo que esto significa para el medio ambiente. La visión del progreso que ha impulsado la economía del mundo desde la Segunda Guerra Mundial ha enriquecido a muchos, pero ha empobrecido a la Tierra, no dejándonos más que una década para enderezar la situación.[6]

Lo anterior nos coloca en la disyuntiva de analizar el desarrollo económico como aliado de la sociedad y la naturaleza o como su adversario. También el desarrollo nos da la idea de acumulación permanente, consumismo, pero, igualmente, nos plantea el reto de la supervivencia, el bienestar social y ambiental. En consecuencia, debemos mirar a la economía no como un fin sino como un medio de logros sociales y personales. Esto no lo produce el mercado, pero debemos reconocer también que sin naturaleza no hay economía ni sociedad; sin embargo, la naturaleza es costosamente sustituible con el empleo de la tecnología.

Erradicar la pobreza

Ahora bien, en términos de la sustentabilidad social, podemos asegurar que aunque tenemos los medios para erradicar la pobreza, esto no significa que se pueda eliminar la desigualdad. El

[5] Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/1999/11/14/oja-saqueo.html> (consultado el 20 de junio de 2014).

[6] Jonathon Porritt (SAR El Príncipe de Gales, Prólogo). *Salvemos la Tierra*. Madrid: Aguilar, 1991, p. 21.

siglo XX fue una época de experimentación económica mediante la cual se probaron muchas alternativas al capitalismo que fueron, en su mayor parte, proyectos igualitarios. Pero los modos de producción igualitarios no son viables en el contexto de nuestra economía global.

El capitalismo, aunque conduce a la desigualdad, genera también un crecimiento y un potencial tecnológico inmensos. Adam Smith, en su libro *Riqueza de las naciones*, defendía un modelo económico basado en lo que llamaba *un sistema de libertad natural*. Aunque la desigualdad era inherente a ese sistema, incluso los más pobres de los pobres iban a estar mejor que en cualquier otra economía.[7]

Por tanto, la pobreza puede y será eliminada. En contraste, la desigualdad económica es improbable que desaparezca puesto que es inherente al sistema capitalista. La globalización, en verdad, es sólo el resultado de la dominación mundial del capitalismo.[8]

Según informaciones oficiales, durante más de 60 años el Banco Mundial se ha asociado con gobiernos de todo el mundo para reducir la pobreza mediante la entrega de ayuda financiera y técnica. Desde el año 2000, los países en desarrollo han disminuido la pobreza extrema a la mitad. Sin embargo, en gran parte de África y Asia meridional no se ha conseguido la meta. Más de 1,000 millones de personas en todo el planeta siguen viviendo en la miseria y muchos más sufren hambre y son vulnerables a las crisis ambientales o las perturbaciones de los precios. Se ha publicado que el grupo del Banco Mundial está trabajando con la comunidad internacional para poner fin a la pobreza extrema en el curso de una generación y elevar los ingresos de 40% más pobres en cada país. Debido a que la seguridad alimentaria es

[7] Adam Smith (edición de Carlos Rodríguez Braun). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, *passim*.

[8] Víctor L. Urquidi (coord.) *México en la globalización. Condiciones y requisitos de un desarrollo sustentable y equilibrado*. México: FCE, primera reimpresión, 1997, pp. 19-44.



una parte fundamental de este esfuerzo, la institución aumentó el financiamiento para la agricultura a US$8,000-US$10,000 millones al año y está analizando múltiples maneras para mejorar la productividad del sector agrícola y la adaptación al cambio climático.[9]

El pensamiento económico

Según el pensamiento económico, el desarrollo no es meramente un proceso de crecimiento de la renta nacional. Aunque el crecimiento es muy beneficioso, no es suficiente para asegurar el desarrollo. El desarrollo debe estar centrado en los seres humanos, es decir, se debe vincular estrechamente a las actividades que mejoran de manera fundamental las oportunidades de las personas. A la salud y educación se les debe atribuir, por tanto, la mayor prioridad.

Los problemas ambientales son diferentes para los ricos y para los pobres, pero surgen tanto de la pobreza como de la riqueza. Los países ricos reducen la sustentabilidad debido a la descontrolada demanda de una producción creciente, intensiva en recursos y de carácter contaminante, con todo el daño que esto ocasiona.

En los países expoliados las necesidades de alimentación y combustible por parte de las poblaciones más necesitadas que crecen rápidamente provocan la deforestación, la desertificación, la erosión de los suelos cultivables, la salinización, el encenagamiento y el agotamiento de las reserva de agua. Los pobres no sólo contribuyen a la degradación del ambiente sino son también quienes más sufren por ello. Las relaciones entre pobreza y degradación del ambiente son estrechas, numerosas y complejas.[10]

Los países más expoliados tienen un carácter predominantemente agrario y pastoral y la mayor parte depende de los recursos

[9] Recuperado de <http://www.bancomundial.org/odm/pobreza-hambre.html> (consultado el 30 de julio de 2014).

[10] Julieta Campos. *¿Qué hacemos con los pobres? La reiterada querella por la nación*. México: Aguilar, 1995, *passim*.

naturales renovables. Las actividades de los más pobres entre los pobres, sus patrones de emigración, el tiempo requerido y la distancia recorrida para obtener agua y leña, la dificultad de encontrar peces, a menudo son signos del estado del ambiente.

En ese sentido, el trabajo realizado sobre los indicadores del medio ambiente y sus relaciones con la pobreza, la riqueza y el desarrollo humano puede ser muy valioso. De manera similar, los estudios sobre las cuentas nacionales y el comercio internacional que toman en consideración el uso de los recursos del medio se han emprendido hace poco y son útiles. Es urgente registrar y documentar la sabiduría tradicional con respecto al ambiente, las prácticas médicas, el control de las pestes, la fertilización, etcétera, así como la evaluación de su eficiencia.[11]

Las transiciones

Los problemas de la transición no sólo se plantean en Europa Oriental y en la Comunidad de los Estados Independientes (CEI), sino también cada vez que un gobierno emprende reformas radicales para tratar de pasar de un conjunto de políticas incorrectas hacia otro de políticas más adecuadas y culturalmente sensibles que promueven el desarrollo humano. No obstante, existen pocos principios rectores que indiquen cómo avanzar en el camino hacia estas reformas. Muchos de los problemas ligados a los procesos de transición se confunden fácilmente con problemas de mala administración, lo que ciertamente es un factor que contribuye a agravar la situación.

Reformas fundamentales como la agraria, la del sistema tributario, la de la educación o de la administración pueden generar inflación, desempleo, desequilibrio de la balanza de pagos, fuga de capitales, huelgas e incluso golpes de Estado.

[11] Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE). *Desarrollo regional y política estructural en México. Perspectivas*. Francia: Autor, 1998, pp. 51-55.



En esta misma línea se deben facilitar las transiciones hacia políticas de desarrollo más humano y crear las condiciones que favorezcan un reajuste humano de la economía. Ejemplos valiosos son los estudios que comparan los procesos de transición y liberalización de los países ex socialistas con aquellos de los países en desarrollo; resultan de especial interés y permiten capitalizar las experiencias y los conocimientos adquiridos.[12]

Porque uno de los principales problemas actuales es el riesgo de que la humanidad pueda asegurarse un futuro sustentable, el cambio climático dejó de ser una probabilidad pesimista de ecologistas visionarios para convertirse en una realidad científica documentada. A partir de la Revolución Industrial, la naturaleza se ha convertido en un escurridero de los desechos de la humanidad a un ritmo tal que amenaza nuestra supervivencia y la del resto de los seres vivos.

El hidróxido de carbono (CO_2), metano y otros gases que potencian el efecto invernadero están rompiendo el equilibrio ecológico mantenido durante miles de años en nuestro planeta, que ha permitido el desarrollo de la vida y de las civilizaciones tal como las conocemos. El nivel de CO_2 que se había mantenido constante en unas 280 partes por millón (ppm) durante los últimos 10,000 años ha aumentado hasta 370 ppm, como consecuencia de la combustión de grandes cantidades de carbón y petróleo para obtener energía. Las predicciones apuntan que se puede llegar a las 580 ppm antes de que acabe este siglo, alcanzando un nivel que no ha existido en la Tierra en 420,000 años.

Ante este reto qué respuestas adoptan tanto las políticas ecologistas como el pensamiento hegemónico. Todo indica que no pueden considerarse satisfactorias. Si bien puntualizan algunos problemas graves de la humanidad, desde la pobreza al cambio climático, suelen presentarse de manera a-histórica, sin

[12] *Videtur* Guillermo O'Donnell y Philippe C. Schmitter (Prólogo de Abraham F. Lowenthal). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. 4 volúmenes. España: Paidós, 1994.

analizar sus causas y orígenes profundos ni cuestionar el modelo socioeconómico que los genera.

Historia y naturaleza

Las propuestas de solución se centran habitualmente en destacar la responsabilidad individual, ya sea en un consumo más responsable o en el ahorro de energía, limitándose a declaraciones bienintencionadas y genéricas de solidaridad, responsabilidad y buenas prácticas que solemos repetir sin problemas, es decir, declarar o enunciar de manera no problemática, porque no se acostumbra implicar un verdadero compromiso.

Si pretendemos promover el desarrollo de determinados valores y actitudes, como el compromiso y la responsabilidad con un futuro sustentable de la humanidad, no podemos darnos por satisfechos con que se declare. El desarrollo de este tipo de competencias sociales supone la adopción de otros valores en la práctica, aceptando que pueden implicar cambios importantes en nuestro actual modo de vida.

Los comportamientos coherentes con los valores que se declara son el resultado de haber interiorizado la necesidad de cambiar una práctica irreflexiva por otra que se asume conscientemente; implican un esfuerzo personal y romper con la rutina. Este cambio sólo puede ser consciente y basado en conocimientos. Para llegar a una práctica coherente con el discurso, hay que entender las causas del cambio climático, sus consecuencias y conocer en qué medida nuestro comportamiento puede ser nocivo para la naturaleza o la sociedad. De lo contrario, estas actitudes se limitarán a declaraciones genéricas de ecologismo superficial, sin que se modifiquen hábitos contradictorios con lo que formalmente se afirma.[13]

[13] Al Gore. *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Barcelona: Gedisa, 2007, pp. 284-287, *passim*.



De tal manera esto es así, que a pesar de las declaraciones oficiales y de las buenas intenciones que se suponen en la mayoría del profesorado, el sistema escolar no proporciona conocimientos que propicien el cambio de comportamientos. Los contenidos ambientales se atribuyen únicamente al ámbito de las ciencias naturales, mientras que ocupan una parte mínima en el currículo de ciencias sociales. Los manuales escolares no se ocupan en explicar la génesis de los problemas más relevantes.

Por otra parte, la justicia entre generaciones tiene diferentes significados, quiere decir que debemos dejar a las futuras generaciones el mismo nivel de bienestar del cual gozamos en la actualidad. Como no es posible determinar el tamaño de las futuras generaciones, esto podría aplicarse a la riqueza total, distribuida entre sus miembros según un conjunto diferenciado de principios, pero sabemos que tampoco es posible lograr una distribución equitativa de la riqueza. Lo que debería ser equitativamente distribuido entre las generaciones son las oportunidades y no la riqueza.

Si consumimos algún recurso agotable, deberíamos poder compensar este consumo mediante innovaciones tecnológicas o acumulación de capital, para permitir que de una cantidad dada de petróleo o carbón se obtenga un mayor rendimiento.

La obligación de la sustentabilidad no puede dejarse completamente en manos del mercado, como lo proclama el pensamiento hegemónico. Las generaciones futuras no están representadas en el mercado, por tanto, no hay razón para que los mecanismos del mercado velen por nuestras obligaciones hacia el futuro. Impuestos, subsidios y regulaciones pueden adaptar la estructura de incentivos para proteger el ambiente y la base de los recursos naturales.

En nuestras preocupaciones por proteger los intereses, necesidades y oportunidades de las generaciones futuras no debemos ignorar jamás el clamor de los pobres de hoy. Está en la esencia misma del enfoque de desarrollo humano que se respeten los derechos de todas las personas, independientemente de su nacio-

nalidad, clase social, sexo, raza, religión, comunidad o generación. El objetivo de lograr sostenibilidad a lo largo de las generaciones carecería de sentido si las condiciones para lograrla fueran la miseria y la indigencia. Nuestro objetivo no puede ser hacer duraderas las privaciones. Por consiguiente, no deberíamos negar hoy a los pobres y desheredados la atención que dedicamos al futuro.

Se podría objetar que una redistribución en favor de los pobres de hoy podría afectar la sostenibilidad, aumentando el consumo en lugar de la inversión. Pero esto sería ignorar los aspectos productivos del desarrollo humano. La redistribución en favor de los que carecen de todo en forma de mejorías para la salud y la nutrición no sólo es importante en razón de sí misma, sino porque representa una inversión en capital humano cuya repercusión se prolongará en el futuro. Por ejemplo, un aumento y mejoría de la educación incrementará la productividad y la capacidad de hacer crecer los ingresos ahora y en el futuro. Debería ser evidente que la educación de las mujeres, al igual que la de los hombres, es un derecho humano fundamental. Además, se ha documentado suficientemente la importancia de la educación de las madres para elevar la calidad de vida de las futuras generaciones. Por tanto, el desarrollo humano debería verse como una contribución importante para la sostenibilidad.[14]

Si existe un interés clave en la juventud de hoy, especialmente en la de los países de altos niveles de ingresos, se expresa en su inquietud por el futuro de la Tierra y en una profunda preocupación por la degradación ambiental. Es como si los jóvenes de hoy interrogasen a sus mayores y les preguntaran: ¿qué clase de ambiente nos están dejando a nosotros y a nuestros hijos? Numerosas encuestas y proyectos de investigación en muchos países atestiguan esta preocupación de los jóvenes. Resulta interesante remarcar que dicha preocupación se manifiesta, por una parte, en el plano comunitario y local, y, por la otra, en el plano global.

[14] *Vid*. Luis F. López Calva y Miguel Székely (comps). *Medición del desarrollo humano en México*. México: FCE, 2006, pp. 111 y ss.



En el ámbito del gobierno central, el Estado es mucho menos visible. La militancia de los jóvenes en movimientos ecologistas o verdes es sumamente sorprendente, habida cuenta del hecho de que en otros aspectos de sus vidas suelen mostrarse apáticos, egoístas e individualista. Bien sea en reuniones internacionales o en actividades culturales y creativas, se deberían estimular las iniciativas de los jóvenes en este campo.[15]

Población

En la actualidad la humanidad está conformada por varias civilizaciones que deben enfrentarse a un desafío ambiental de dimensiones globales. La magnitud del problema obliga a buscar alternativas que implican una revisión de la explosión demográfica y del modelo de crecimiento y desarrollo, así como comprender y valorar las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, y tomar medidas activas de solidaridad con los que sufren directamente las peores consecuencias de la ruptura de los equilibrios ambientales. La Historia nos proporciona numerosos ejemplos de colapso de civilizaciones; en este momento el colapso afectaría al planeta entero.

Para la mayoría de los políticos la población sigue siendo un tema tabú; sin embargo, la reducción del índice de crecimiento del número de seres humanos es el objetivo concreto más importante de todos los que puedan señalarse en cualquier publicación que trate de la situación de la Tierra, porque nacen por cada minuto 274 personas y mueren 97; 177 personas más por minuto suponen 93 millones más cada año. En términos ecológicos, lo que importa no son las estadísticas sobre población, sino el número de personas multiplicado por el promedio de consumo de energía y recursos.

[15] Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 393-410.

Cuando las organizaciones ecologistas hablan de la necesidad de que cada país tenga una adecuada política demográfica, no están diciendo que haya que dar anticonceptivos y consejos paternalistas al llamado Tercer Mundo. Cada país desarrollado debe tender primero a alcanzar su propio grado cero de crecimiento demográfico y luego intentar ayudar a reducir las cifras globales de población.[16]

Para contrarrestar el pensamiento único, las preocupaciones ecológicas deben estar presentes en la enseñanza de la historia, la geografía y al estudiar las culturas antiguas, o a la expansión marítima de los europeos por el mundo a partir del siglo XV se debe relacionar con el *imperialismo ecológico*[17] iniciado entonces, o contemplar los resultados desastrosos de una errónea política soviética con consecuencias como la destrucción del mar de Aral, al estudiar el siglo XX. Para entender estos problemas no basta con conocimientos geográficos e históricos, son necesarios también los de otras ciencias sociales y experimentales. Los estudios más rigurosos que se han realizado, como el informe de la ONU del 6 de abril de 2007,[18] se formulan globalmente. Por eso, si algún tema debería ser objeto de una enseñanza no disciplinar sino globalizada o transversal, debería ser precisamente éste.

El informe de la FAO indica que 854 millones de personas padecen hambre hoy en el mundo, hambre que no tiene por qué ser su destino fatal, pues también se afirma que la agricultura del planeta podría alimentar con 2,700 calorías diarias a 12 mil millones de personas, el casi doble de su actual población. Pero el sistema económico imperante en el mundo, como es el capitalismo, hace imposible la redistribución justa. ¿Qué medidas se deben

[16] Jonathon Porritt. "Población. Las cifras agobiantes", en Porritt, Jonathon (coord.) (SAR El Príncipe de Gales, prólogo), *Salvemos la Tierra*. Madrid: Aguilar, 1991, pp. 117-118.

[17] Véase Alfred W. Croosby. *Imperialismo ecológico: la expansión biológica en Europa, 900-1900*. Barcelona: Crítica, 1988.

[18] <http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_sp.pdf>. (consultado el 8 de julio de 2014).



tomar para solucionar este crimen absurdo? ¿Qué sucederá el día en que la producción alimenticia no alcance para alimentar a la población, por ejemplo, porque sobrepasamos los 12 mil millones de habitantes, o porque hemos empobrecido a tal punto los suelos que la producción decae? No podemos eludir la responsabilidad de formar a quienes tendrán que proporcionar unas respuestas que no pueden esperar más.

Estas reflexiones nos permiten considerar que en el siglo XXI:

- El desarrollo se podrá poner al servicio de los pueblos y no al contrario.
- Las estrategias de desarrollo podrán enriquecer el patrimonio cultural y ecológico en lugar de destruirlo.
- Se podrá garantizar la igualdad de oportunidades a las generaciones presentes y futuras.
- Se podrá impulsar una nueva ética global que respete el universalismo de las necesidades básicas de toda persona y que establezca una moral común compartida por los poderosos y los débiles.[19]

Esta podría ser la ruta a largo plazo que posibilite el rescate de la compleja unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza.

Referencias

Bibliográficas

Bergua Amores, José Ángel. *Patologías de la modernidad*. España: Ediciones Nobel, 2005.

Campos, Julieta. *¿Qué hacemos con los pobres? La reiterada querella por la nación*. México: Aguilar, 1995.

[19] Ramón López Facal. “Educar para un mundo sustentable”, en *Íber. Didáctica de las ciencias sociales. Geografía e Historia*, número 53. España, julio, agosto, septiembre de 2007, p. 62.

Crosby, Alfred W. *Imperialismo ecológico: la expansión biológica en Europa: 900-1900*. Barcelona: Crítica, 1988.

Diamond, J. *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*. Madrid: Debate, 1998.

Diamond, J. Colapso. *¿Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen?* Barcelona: Debate/Random House Mondadori, 2006.

Gore, Al. *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Barcelona: Gedisa, 2007.

Laraña, Enrique y Joseph Gusfield (eds.). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. España: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

López Calva, Luis F. y Miguel Székely (comps.). *Medición del desarrollo humano en México*. México: FCE, 2006.

Nóvik, I. *Sociedad y naturaleza*. URSS: Progreso, 1982.

O'Donnell, Guillermo y Philippe C. Schmitter (prólogo de Abraham F. Lowenthal). *Transiciones desde un gobierno autoritario*. 4 volúmenes. España: Paidós, 1994.

Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE). *Desarrollo regional y política estructural en México. Perspectivas*. Francia: Autor, 1998.

Porritt, Jonathon. "Población. Las cifras agobiantes", en Porritt, Jonathon (coord.) (SAR El Príncipe de Gales, prólogo), *Salvemos la Tierra*. Madrid: Aguilar, 1991.

Porritt, Jonathon (SAR El Príncipe de Gales, prólogo). *Salvemos la Tierra*. Madrid: Aguilar, 1991.

Székely, Francisco (comp.). *El medio ambiente en México y América Latina*. México: Nueva Imagen, 1978.

Urquidi, Víctor L. (coord.). *México en la globalización. Condiciones y requisitos de un desarrollo sustentable y equilibrado*. México: FCE, primera reimpresión, 1997.



Hemerográficas

López Facal, Ramón. "Educar para un mundo sustentable", en *Didáctica de las Ciencias Sociales. Geografía e Historia*, núm. 53, julio-agosto-septiembre de 2007, España, pp. 53-62.

Electrónicas

<http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_sp.pdf>

<http://desarrollosostenible.wordpress.com/2006/09/27/informe-brundtland/>

<http://www.2.uacj.mx/Publicaciones/sf/num6/historia.html>

<http://www.cepal.org/dds/noticias/paginas/7/26527/oscar_cetrangolo_argentina.pdf>

<http://www.jornada.unam.mx/1999/11/14/oja-saqueo.html>

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/1912pdf>

<http://www.bancomundial.org/odm/pobreza-hambre-html>

Capítulo II
Pobreza y medio ambiente: un campo problemático en construcción

Ignacio Eulogio Claudio

Obertura

Iniciamos planteando las siguientes preguntas: ¿por qué este estudio?, ¿con qué sentido se construye?, ¿qué se quiere dar a conocer en sus páginas?, ¿en qué contexto socio-histórico emerge la problemática de la pobreza y el deterioro del medio ambiente?, ¿qué categorías se trabajan y desde qué lógicas de razonamiento se construyen?, ¿por qué se trabaja la categoría de pobreza y cómo se articula al problema ambiental?, ¿hasta qué punto el poder dominante atenta contra la naturaleza y la vida de hombres y mujeres? Son algunas interrogantes que en este trabajo se intenta responder desde sujetos situados frente a su realidad, lo cual implica enfrentarse con los cánones metodológicos y con los modos establecidos de razonar lo real.

La dimensión metodológica del estudio

Este trabajo ancla en una mirada que va más allá de lo disciplinar. Por lo mismo, no se trata de un estudio meramente antropológico, económico, político o sociopsicológico, más bien intenta abordar



la pobreza y el medio ambiente desde los sujetos afectados, lo cual privilegia su problematización desde ese saber situarse ante la realidad vista como totalidad concreta.

Tomando en cuenta las preguntas fundantes de este estudio, el qué y para qué quiero conocer la pobreza y su relación con la dimensión ambiental como un vasto campo problemático en construcción, se decide dar preeminencia al empleo de dispositivos de orden cualitativo donde la observación directa y participante resulta crucial para la aprehensión y reconstrucción del problema en cuestión.

El problema y la perspectiva de su construcción

El problema de la pobreza y su relación con el medio ambiente constituye un vasto campo problemático que exige ser construido desde la aprehensión problemática de la realidad en que se articula, realidad que, además de ser compleja, se encuentra en constante movimiento.

Repensar la pobreza desde el territorio y desde quienes la viven –los pobres– es una tarea pendiente no sólo de las instituciones gubernamentales, sino también de los espacios académicos y de investigación, pues las visiones de y ante la pobreza resultan ser reducidas si solamente se miran desde la información que nos da el poder dominante.

Repensar la pobreza y el medio ambiente desde una mirada distinta al poder significa, entonces, desafiar el orden establecido y desarmar el discurso que justifica su práctica, lo cual nos obliga a preguntar: ¿para qué quiero conocer la pobreza y su relación con el medio ambiente?, ¿cuál es el sentido y el significado de "ser pobre" en la sociedad actual?, ¿qué se entiende hoy por pobreza?, ¿cómo ha sido abordada? O mejor, ¿desde qué lógicas de razonamiento ha sido estudiada la pobreza?, ¿desde dónde viene la actual visión de pobreza y de pobres?

De ahí la pertinencia de conocer la pobreza desde el sentir y la percepción de los sujetos, percepción que se articula a la cotidianidad de su vida como "mundo de vida", como ese mundo

simbólico que da sentido a sus roles, prácticas, actitudes y concepciones de vida individual, familiar, social y laboral.

Entender la pobreza desde una mirada amplia y escucha crítica exige recuperar las voces de los sujetos, leer sus rostros, sus gestos y posturas ante la vida; rescatar la memoria, el olvido y los silencios; requiere dar importancia a lo histórico para entender las vivencias de los sujetos, recuperando su historicidad en el contexto de la sociedad actual.

En este marco, las visiones de y ante la pobreza resultan ser múltiples según el ángulo desde donde se miren.

El contexto sociohistórico

El modo en que los seres humanos se articulan y coexisten con la naturaleza no siempre ha sido el mismo; también ha variado de acuerdo con el momento histórico en que se vive. Al respecto, Bustamante señala que las formas de relación sociedad-naturaleza, de explotación, transformación y destrucción son las que han dado lugar a los problemas que están poniendo en riesgo diversas formas de vida, incluyendo la humana.[1] Esto –según este autor– no siempre ha sido así, pues el impacto de la acción humana con la naturaleza ha sido de menor a mayor, de convivencias, de humildad y respeto a convivencias de agresión, sometimiento y transformación, de formas de vida tradicionales a formas modernas y de lujo.

Así, muchos de nuestros antepasados jamás se imaginaron un mundo tan incierto y riesgoso como el que estamos viviendo, donde los jóvenes y los niños –entre los que se encuentran muchos de nuestros hijos– viven el día angustiados por situaciones de grave peligro que no solamente se están dando en las calles o lugares públicos, sino en nuestros propios hogares que hoy percibimos también inseguros.

[1] Bustamante Álvarez, Tomás. "Educación ambiental y sustentabilidad". En Tomás Bustamante Álvarez *et al.*, *Educación para la sustentabilidad*. México: Ediciones Eón, 2014, p. 15.



Nunca habíamos tenido y sentido tanto peligro, ya no se diga en el país o en nuestra localidad, en nuestros propios hogares y en el barrio que nos vio nacer y crecer, donde hoy coexistimos con grupos delincuenciales que nadie se atreve a denunciar por temor a ser "el próximo" y donde abundan narcos y gobiernos cómplices que están provocando violencia e impunidad, robo y corrupción desatada. Hoy nuestros hijos viven a diario las noticias de tantos muertos por la ola de violencia e inseguridad que se vive en prácticamente todos los lugares del país; los jóvenes se enfrentan a una fuerte inestabilidad laboral y no cuentan con los recursos monetarios suficientes para hacer frente a sus necesidades vitales. Muchos están siendo excluidos, discriminados y marginados de las políticas públicas y se ven forzados –dada su situación– a meterse en grupos delictivos.

Mediante la "magia" de las telecomunicaciones y a través de los medios de destrucción y represión, el orden dominante está imponiendo una realidad donde nos dice y nos hace creer que podemos estar mejor y vivir bien con los programas diseñados e implementados por los que nos gobiernan.

Vivimos, pues, tiempos de extrema degradación social y natural, donde el ansia y la acumulación de poder, el dinero y la impunidad se promueven e imponen como valores humanos, lo cual está provocando mayor desigualdad y crispación social. El obsoleto, antihumano y antinatural modelo de sociedad que vivimos está enriqueciendo a unos cuantos y sumiendo en la pobreza a la mayor parte de la población.

Pero, ¿cómo hemos llegado hasta estos momentos históricos?, ¿qué razones explican o cómo se explica que un modelo de sociedad que oprime y explota constantemente a la gente y destruye a la naturaleza se desarrolle, reproduzca y perpetúe? Si este modelo de sociedad no representa a la gente, y cada vez se aleja más y más y se pone por encima de las personas, ¿por qué lo seguimos perpetuando?, ¿dónde ha quedado o, mejor dicho, dónde hemos dejado nuestra dignidad como seres humanos?, ¿alguna vez hemos vivido con dignidad?, ¿podemos construir algún día una sociedad autónoma, libre, hecha por individuos

también libres y autónomos?, ¿se puede ser libre y autónomo en un modelo de sociedad que ha sido pensado y establecido para dominar y oprimir al otro?, ¿por qué hemos aceptado este orden de cosas y lo hemos naturalizado?, ¿cómo es posible que esta sociedad deshumanizada pueda seguir manteniendo control sobre la gente y cómo es posible que los humanos participemos en nuestra propia deshumanización y explotación?, ¿cómo es posible que los llamados "pobres" puedan participar activamente en su propia pauperización y opresión?, ¿cómo se explica que los individuos se conviertan en cómplices de su propia subyugación y la acepten como modo de vida? Y, aún algo más profundo: ¿cómo es que un pobre se alegre de ser pobre?, ¿qué hace que el oprimido no se acepte, no se reconozca ni se vea como oprimido?, ¿hasta dónde hemos socializado el discurso de la subordinación?, ¿cómo es que la dominación es internalizada y aceptada por los oprimidos?, ¿qué ha hecho posible todo esto? Algo pudo haber sucedido o está ocurriendo en la historia de la humanidad.

Históricamente, el capitalismo que hoy vivimos nace chorreando sangre. Esta situación la expone magistralmente Carlos Marx en el capítulo XXIV de su obra *El Capital* al señalar:

> Hemos visto cómo el dinero se convierte en capital, cómo mediante el capital se produce plusvalor y del plusvalor se obtiene más capital. Con todo, la acumulación del capital presupone el plusvalor, el plusvalor la producción capitalista, y ésta la preexistencia de masas de capital relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación "originaria" previa a la acumulación capitalista…una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida.[2]

Indudablemente, la fuerza del capitalismo descansa en que este modelo de sociedad ha sido capaz de diseñar e implementar di-

[2] Marx, Carlos. *El Capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3. México: Siglo XXI, 1980, p. 891.



versos mecanismos para encubrir la explotación del trabajo por el capital, y mostrar la extracción del excedente como explotación anónima o como producto del "riesgo" a que el capitalista se expone al invertir su dinero. También el orden imperante ha tenido la sagacidad de diseñar y operar mecanismos regulatorios para reproducirse y perpetuarse. Uno de ellos es la construcción de la subjetividad de acuerdo con una lógica de dominación donde imperan relaciones sociales capitalistas que moldean a su modo una forma de ser y actuar de los individuos frente a la realidad.

Como bien lo señala Zemelman:[3]

> Estamos ante un momento en el desarrollo del capitalismo que está resignificando una enorme variedad de fenómenos económicos, políticos, sociales y culturales, que nos hacen pensar en una situación inestable y abierta en su dirección de devenir… de ahí que la tarea esencial sea procurar construir los lineamientos principales de este momento caracterizado por la crisis de modelo neoliberal, la cual no es sino una manifestación de los desequilibrios estructurales del capitalismo que se caracteriza por la alta concentración del capital y el predominio sin contrapeso del capital financiero.[4]

Pero, ¿qué ha cambiado hoy respecto al capitalismo teorizado por Marx en el siglo XIX? ¿Acaso ha cambiado la esencia de la sociedad capitalista o solamente han cambiado, diversificado e intensificado las formas de explotación del trabajo por el capital?,

[3] Zemelman, Hugo. "Desafíos de la actual coyuntura política de América Latina", artículo publicado por el IPECAL, México, 2009, p. 1.

[4] Según Alejandro Nadal, la economía mundial ha estado dominada por el capital financiero desde hace por lo menos un cuarto de siglo. De este modo, la mayor parte de las esferas socioeconómicas están subordinadas a los objetivos dictados por el capital financiero, así como también las prioridades de la política económica en la mayoría de los países del mundo están dictadas por las preferencias del capital financiero (véase Nadal, Alejandro. "La monarquía del capital financiero". En *La Jornada*, miércoles 4 de junio de 2014).

¿cuáles son los nuevos contenidos que definen al momento actual? Lo que podemos mirar es que hoy la explotación de la que hablaba Marx en el siglo XIX es más intensa y se ha trasformado en sobreexplotación descarada y abierta.

Según Jorge Veraza:

> El capitalismo sigue siendo capitalismo, pero en otra fase, y ésta, para darse, depende del modo diferencial en que las leyes esenciales capitalistas siguen operando. Hay una nueva relación predominante; hay una misma esencia legal y estructural; hay una nueva fase y hay un nuevo modo de manifestarse la esencia: todo ello, en gracia a la unidad entre el capital bancario y el industrial, reputada de dialéctica y nombrada capital financiero.[5]

Para este autor, el capital industrial sigue siendo el predominante, pero ahora su estructura es otra, a nivel del proceso de trabajo inmediato, donde hay una renovada subsunción real del proceso inmediato de trabajo bajo el capital. En este proceso inmediato de extracción de excedente se da también el proceso de enajenación. Por tanto, si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación.[6]

Pobreza y medio ambiente: fenómenos de una totalidad concreta

Bajo las lógicas de las relaciones capitalistas hoy dominantes –anteriormente expuestas–, la violencia contra la naturaleza se ha desatado a escalas inusitadas en prácticamente todos los campos de la actividad humana, principalmente desde finales del

[5] Véase a Veraza, Jorge. *Para la crítica a las teorías del imperialismo (desde la perspectiva de El capital de Marx)*. México: UNAM, 1987, p. 68.

[6] Véase Marx, Carlos. "Trabajo enajenado". En *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.



siglo XVIII, como lo señala Oropeza,[7] cuando surge en Europa la Revolución Industrial con la invención de la máquina de vapor, la cual trajo un cambio en la sociedad humana y, al mismo tiempo, produjo muchos de los impactos ambientales negativos actuales, como la extracción de carbón de las minas, el cual fue el primer combustible fósil usado por la especie humana. Con ello se inició, según este autor, el aumento en la concentración de bióxido de carbono (CO_2) en la atmosfera, el cual es uno de los principales gases del "efecto invernadero", así como la contaminación del aire, agua y suelo, y la deforestación en los sitios de las minas y las ciudades por las industrias establecidas.

Ante ello, históricamente los gobiernos han adoptado una actitud de complicidad y nada o poco hacen por remediar tal situación. La misma política gubernamental –en su dimensión municipal– reconoce que: "lamentablemente en lo que se refiere al cuidado del medio ambiente no se han promovido y fomentado debidamente las acciones para la preservación del equilibrio ecológico, el combate de su deterioro y de la contaminación ambiental en el municipio de Chilpancingo, lo que ocasiona un desmejoramiento notable en nuestro entorno ecológico".[8]

En la ciudad de Chilpancingo la contaminación por desechos sólidos arrojados a cielo abierto es uno de los cinco problemas más graves del municipio y de los más difíciles de resolver. La situación es alarmante, ya que diariamente se producen alrededor de 500 toneladas de basura, de las cuales una parte importante se queda abandonada en diversos sitios como barrancas, lotes baldíos, colonias populares y en algunos otros puntos de la ciudad, que contaminan al medio natural y, por consiguiente, afectan a los seres vivos.

[7] Oropeza Monterrubio, Rafael. "La contaminación ambiental en la historia de la humanidad". En *Cambio climático, última llamada para la evolución de la conciencia hacia el desarrollo sustentable*. México: Panorama, 2012, p. 11.

[8] Véase Plan de Desarrollo Municipal 2002-2005, gobierno del municipio de Chilpancingo.

De este modo, los diversos materiales y productos tóxicos arrojados al ambiente constituyen un grave foco de infección para suelos, el agua subterránea y la atmósfera. Así, los mantos friáticos de Chilpancingo son contaminados por los lixiviados de la basura, debido a lo cual el agua de los manantiales de la región también está siendo contaminada.

Asimismo, se reconoce que "no menos delicado es el problema ecológico que causa la descarga de aguas negras a cielo abierto sobre el río Huacapa, que, además de contaminar aguas abajo algunas fuentes de abastecimiento para el consumo humano de la ciudad y para las prácticas agropecuarias, provoca un ambiente desagradable e insalubre para la población".[9]

El río se encuentra a unos cuantos metros del centro de la ciudad capital, el cual recibe las aguas negras diariamente procedentes de la mayor parte de los negocios y hogares de la localidad; fue condenado a servir como depósito de las aguas residuales de la capital de la entidad desde hace más de 60 años, según versiones de vecinos. El hedor que desprenden sus aguas es insoportable y afecta de manera directa aproximadamente a siete mil familias asentadas a su alrededor; pero también son apreciadas por los campesinos de las localidades que se localizan río abajo, como Petaquillas, Tepechicotlán y Mochitlán, por sus cualidades para el riego de sus siembras de hortalizas de maíz, jitomate, frijol, chiles y calabazas, entre otros productos del campo, ya que los mismos desechos orgánicos se reutilizan como abono.

Sin embargo, la contaminación por la descarga de aguas negras y productos tóxicos a cielo abierto está provocando en gran parte de la población chilpancingueña varias enfermedades de índole gastrointestinal y en las vías respiratorias, además de afecciones dermatológicas y cancerígenas entre los habitantes de los lugares por donde discurre el río.

No se sabe con rigurosidad científica hasta qué grado las aguas negras ya se han filtrado a los pozos que abastecen de agua a la



[9] *Idem.*

población capitalina y a las comunidades vecinas; sólo se sabe que la contaminación del río Huacapa es tal que la peste se extiende cuando uno se acerca a la zona donde discurre, atestada de basura y con la consecuente proliferación de zancudos, moscas, ratas, cucarachas y otros animales, frente a asentamientos habitacionales en sus márgenes. El hedor se percibe en todo el camino donde fluye y lo preocupante es que poco o nada se hace por parte de la población y los gobiernos en turno para solucionar dicho problema.

En este sentido, Mauricio Legarreta Martínez, regidor y presidente de la Comisión del Medio Ambiente en el municipio de Chilpancingo, aseguró que:

> La protección de la ecología no le interesa a los gobiernos, ni del municipio ni del estado, los cuales no mueven un dedo ni recursos para proteger y frenar la contaminación tanto en la zona de tierra como en los cuerpos de agua donde persisten las descargas de residuos sólidos. Y es que, según dijo el regidor del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), las propuestas y proyectos enfocados a cuidar el medio ambiente no siempre son bien recibidos por los gobiernos, y solamente para muestra sirve ver cuántos recursos económicos asignan para ese fin y desde ahí se ve el verdadero interés por cuidar el medio ambiente.[10]

Asimismo, Connor subraya que: "Los gobiernos estatales y locales descuidan el ambiente en su competencia por atraer un capital escaso… los parques nacionales y estatales se convierten en una mercancía y sus administradores buscan maneras de obtener beneficios".[11]

[10] Véase a Vargas, Claudio. "Al gobierno no le interesa proteger la ecología: regidor". En *La Jornada Guerrero*, sábado 7 de junio de 2014.

[11] Connor, James O. "¿Es posible un capitalismo sustentable?". En *Causas naturales: ensayos del marxismo ecológico*. México: Siglo XXI, 2001, p. 278.

El problema ambiental parece ser generado por una falta de cultura ecológica de los individuos, las empresas y las comunidades, así como por un marco jurídico deficiente y por la ineficacia de las políticas públicas. En realidad, hay todo un entramado de dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales que están generando y agravando esta problemática a escala mundial. De ahí que el caso de Chilpancingo no pueda entenderse sin comprender el contexto actual visto desde la totalidad del sistema de vida hoy dominante.

Así, pues, vivimos en una sociedad donde se han desarrollado al máximo todo tipo de violencia contra los seres humanos y contra la naturaleza. La contaminación de ríos y cuerpos de agua, la deforestación y degradación de bosques; la explotación irracional de recursos y especies de flora y fauna; la exposición prolongada de comunidades a sustancias y reacciones químicas nocivas para la salud; los consumos de alimentos contaminados con distintas sustancias inyectadas a cerdos, pollos, reses, pescados y otras especies para acelerar su crecimiento y comercialización; la destrucción irreversible de los ecosistemas; la criminalización de los defensores del medio ambiente y de los derechos humanos, son sólo algunos de los problemas que está generando el actual modelo de sociedad.

Como resultado de los cambios en la calidad de los alimentos y de la dieta, están muriendo miles de mexicanos y guerrerenses de diabetes, paros cardiacos, de distintas formas de cáncer y otras enfermedades que las autoridades se niegan a relacionar con el deterioro de los ecosistemas y enriquecimiento de intereses económicos regionales, nacionales y trasnacionales.

Monsanto es actualmente una de las corporaciones transnacionales que mayor daño está provocando a la población mundial con la imposición de sus alimentos.[12]

[12] Está probado por diversas fuentes, incluyendo estadísticas oficiales de Estados Unidos, que los transgénicos usan mucho más agroquímicos. Por la resistencia en malezas que provocan, están haciendo transgénicos resis-



Otro ejemplo son las poblaciones que presentan enfermedades respiratorias, cardiacas, de retraso mental, desnutrición, diferentes tipos de cáncer y otras, por habitar lugares y ecosistemas violentados por proyectos mineros[13] de tajo a cielo abierto o subterráneos, basureros urbanos e industriales, sitios con residuos peligrosos, canales de aguas negras al aire libre, mega granjas,

---

tentes a químicos cada vez más tóxicos, aumentando el impacto brutal en suelos, agua, biodiversidad y sobre quienes viven cerca de sus plantaciones, que sufren porcentajes elevadísimos de cáncer, abortos y deformaciones congénitas, además de terminar con la apicultura. Asimismo, condenan a todos los consumidores a comer más tóxicos, ya que los transgénicos dejan porcentajes mucho más altos de residuos químicos en los alimentos. Sólo ese hecho –pero hay muchos más– significa importantes daños a la salud. Es cínico que Agrobio afirme que los alimentos transgénicos son sanos, ya que hay muchas evidencias de que son dañinos y que la regulación existente no lo considera. Ninguna agencia oficial (salvo limitadamente en Europa, donde ocho países han prohibido los transgénicos) pide pruebas en animales para ver los impactos en la salud. Las demás se limitan a aceptar los datos que les dan las propias empresas para aprobarlos para su consumo. No existen estudios epidemiológicos ni de largo plazo sobre impactos en la salud, y cuando algún estudio independiente los señala –como el estudio científico que en 2012 demostró que el maíz genéticamente modificado puede causar cáncer en ratas si se consume a largo plazo y cotidianamente, como sucedería en México– las empresas compran directa o indirectamente a seudocientíficos e instituciones oficiales para atacarlos.

[13] Lo que está pasando actualmente con la minería en México es la mejor demostración de la depredación ambiental, social y económica del país. No sólo no hay organismos reguladores, sino que, en general, los tres niveles de gobierno están vinculados, solapan e incluso la promueven. Éstos están al servicio de los grandes poderes económicos del país y del extranjero, como se demuestra con la actual reforma energética. A pesar de que existen instituciones como la Secretaría de Energía o la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) o la Agencia de Seguridad Industrial y Protección al Medio Ambiente, no se tiene la voluntad política ni el más mínimo interés de evitar la depredación de la naturaleza y la destrucción de los seres humanos.

mega invernaderos, yacimientos petroleros, zonas industriales, fábricas y otras fuentes de contaminación y manejo de sustancias y materiales peligrosos.

En el caso del municipio de Chilpancingo, estado de Guerrero, Víctor Jorrín Lozano,[14] diputado federal, señala que en este lugar las empresas mineras extranjeras están contaminando los mantos friáticos o acuíferos por el uso de sustancias químicas durante la perforación de terrenos de donde extraen minerales.

No solamente gobiernos y empresarios reproducen y promueven la violencia contra la naturaleza y los seres humanos, lo más grave es que los propios trabajadores de la cultura están reproduciendo esta lógicas depredadoras, pues desde los sistemas educativos se ocultan y silencian los verdaderos poderes que pretenden adueñarse, mediante engaño, maña, demagogia, fraude, corrupción, amenaza, chantaje, y a veces de manera abierta utilizando la fuerza, de todo ser vivo, de toda planta, de todo animal, de todo mineral, de toda biodiversidad, de todo saber, de toda fuente de energía, del agua, de todo cuanto existe en la naturaleza o creado por los pueblos.

A la crisis de los sistemas educativos para dar cuenta de los procesos de violencia en el planeta, se suma la insuficiencia de políticas reales y la ineficacia de éstas para hacer frente a esta problemática. Así, los distintos gobiernos de los países del mundo han visto fracasar sus políticas orientadas a mitigar el deterioro del medio ambiente y la destrucción de los recursos naturales, pero ¿es posible frenar la destrucción del planeta bajo el actual sistema de vida?

La experiencia nos dice que, a pesar de las convenciones mundiales sobre medio ambiente y el cambio climático y los acuerdos a que se llegan en estos eventos internacionales, la contaminación, el deterioro y la destrucción de los recursos del planeta se incrementan cada vez más.[15]

[14] Véase a Vargas, Claudio. "Empresas mineras contaminan el agua del subsuelo". En *La Jornada Guerrero*, domingo 8 de junio de 2014.

[15] En estos eventos se sigue culpando a la naturaleza de los desastres cuando en buena parte se debe a construcciones humanas, a falta de pla-



Si bien tenemos instituciones como el Centro Nacional de Prevención de Desastres, tanto en México como en Guerrero y, específicamente, en Chilpancingo, no se cuenta con mapas de riesgo que puedan prevenir desastres naturales y reubicar a tiempo a la población mayormente expuesta a los fenómenos naturales.

A pesar de que México está ubicado en una zona de alta vulnerabilidad ante fenómenos hidrometeorológicos extremos, por lo menos hoy a los problemas naturales no se les toma con la seriedad que se requiere: en los presupuestos gubernamentales no se priorizan ni se destinan recursos suficientes para la investigación científica en este campo ni para la operación de las instancias encargadas de la prevención, que les permitan realizar sus tareas.

A pesar de la importancia que tiene el estudio de los fenómenos naturales, en México los gobiernos siguen manteniendo una actitud de complacencia y conformismo ante lo que ocurre contra la naturaleza y las personas. Asimismo, los abusos de poder y la enorme corrupción que impera en todos los ámbitos de la sociedad hacen de la impunidad uno de los "valores" dominantes que se ha interiorizado en cada uno de los individuos. La justicia está secuestrada a favor de los grupos poderosos y la ley se aplica de manera parcial y discrecional. Como resultado, según Carlos Fazio, el hombre se ha convertido en enemigo del propio hombre, y ése

---

neación y medidas adecuadas para proteger a la gente, la obra pública y principalmente por las actividades económicas que privilegian las ganancias por encima del interés humano. Como en Monterrey, donde periódicamente se desborda el río Santa Catarina, o en Chalco y otras zonas del Estado de México, así como en las áreas serranas y bajas de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Hidalgo y Guerrero. En esta última entidad, los huracanes "Manuel" e "Ingrid", en septiembre de 2013, destruyeron gran parte del territorio guerrerense, dejando a la intemperie a grandes grupos de población humana e incomunicada a la mayoría de las localidades. Ello evidenció que el cambio climático es un nuevo reto para la prevención, pues modificó la geografía de los riesgos. El problema se agrava por la enorme corrupción imperante en las esferas gubernamentales y el favoritismo político al distribuir los recursos.

es el fundamento de la llamada economía neoliberal: un mundo lobo, donde sólo vale el principio de la competencia, desencadenando la lucha de todos contra todos, donde la democracia y el Estado de derecho se diluyen y las instituciones que regulan la convivencia social quedan expuestas a la arbitrariedad de un poder económico omniabarcante.[16]

Sin embargo, el Estado y sus instituciones siguen culpando a los fenómenos naturales de las destrucciones y desgracias humanas y no aceptan, por lo menos de manera explícita, que detrás de estas tragedias hay omisiones y decisiones erróneas de individuos concretos que nos gobiernan y, por tanto, responsabilidades concretas que exigir. ¿Cuántos de nosotros exigimos a los gobiernos cumplir con sus responsabilidades constitucionales y programáticas?, ¿tenemos conciencia socio ecológica o nos dedicamos sólo a aceptar lo que el poder nos impone?

Se podría decir, entonces, que en México y en Guerrero no existe voluntad política ni conciencia ecológica para el cuidado de la naturaleza. En la mayoría de los planes de desarrollo el tema ambiental no es una prioridad y, por tanto, no se está dando suficiente respeto a la naturaleza. Si bien se cuenta con la Estrategia Nacional de Cambio Climático, los gobiernos ignoran sus efectos negativos sobre la población, principalmente aquellas asentadas en zonas de alto riesgo. Predomina, de este modo, una política reactiva y no preventiva, como lo demuestra la obsolescencia de programas de ordenamiento ecológico del territorio nacional y el atlas de riesgo, pues éstos no se actualizan.[17]

[16] Véase a Fazio, Carlos. "Prólogo". En Valqui Cachi, Camilo, *Marx vive, derrumbe del capitalismo: complejidad y dialéctica de una totalidad violenta*. México: Ediciones Eón, Colección Miradas del Centauro, tomo II, 2012, p. 16.

[17] En este sentido, Julia Carabias da un ejemplo y cita el caso de Acapulco, arrasado por "Paulina" en 1997, donde se sentaron las bases para un ordenamiento ecológico de ese municipio, pero ni las autoridades locales ni las federales lo continuaron, quedó en el olvido. La urbanización salvaje prosiguió sin control en beneficio exclusivo de los fraccionadores e inmobiliarias que



Se sabe que la mayor parte de la población asentada en territorios riesgosos vive en condiciones de pobreza, alejada de los servicios urbanos y excluida de las políticas de gobierno. Tal como lo apunta Adolfo Sánchez:

> […] la inmensa mayoría de las víctimas ya eran pobres antes de la emergencia: vivían en los lugares que nadie se atrevía a ocupar por sus riesgos evidentes. No hay casualidad en ello. La fragilidad de la sociedad para enfrentar situaciones extremas como la actual está en relación directa con la permanente degradación de las condiciones de existencia de grandes sectores populares, desprovistos de representación verdadera y arrinconados por el empobrecimiento que estanca el desarrollo e impide prevenir lo peor. La ausencia de una política transversal capaz de hacer más racional el intercambio entre la sociedad y la naturaleza es concomitante a la noción de que la desigualdad puede reducirse mediante programas puntuales de combate a la pobreza que, en definitiva, no modifican el curso general de las actividades productivas. En el fondo los usos políticos de la pobreza han condenado a millones a vivir en situaciones de riesgo, mientras que una minoría absoluta se beneficia del progreso o la modernidad, aun cuando la crisis impida el crecimiento. Así, a la vez que se destruye el medio ambiente, se debilita el tejido social y también la capacidad de respuesta del Estado.[18]

Los llamados pobres son empujados por la necesidad de vivir y continuar su lucha por la sobrevivencia, ante un sistema de vida que constantemente está negando su existencia como si fueran

---

florecen sobre los conflictos agrarios provocados por los acaparadores de la tierra. Nada los detiene: los humedales que forman parte de la laguna de Tres Palos y la costera "eran palmares y zonas de desbordamiento de la laguna. Ahora son grandes almacenes, hoteles, fraccionamientos, calles[...]".

[18] Sánchez, Adolfo. "Naturaleza y política". En *La Jornada*, jueves 26 de septiembre de 2013.

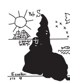
un estorbo, sin considerar que, en gran medida, se vive de ellos. Como lo señala Octavio Rodríguez:

> Una cosa es vivir por gusto en un lugar de alto riesgo y otra vivir ahí por necesidad. En México más de 70 por ciento de la población es pobre y muy pobre. Los pobres viven donde pueden, y a veces donde los dejan. Difícilmente escogen, pues para hacerlo hay que tener no sólo opciones sino el dinero para tomarlas en cuenta y actuar en consecuencia. Los pobres[...] por los lugares en que viven, son más vulnerables a las catástrofes, igual se trate de sequías que de lluvias torrenciales, de incendios o de terremotos, de exceso de calor o de frío. Millones de personas viven en cañadas o lugares donde son previsibles deslaves por exceso de lluvias. Otros tantos o más viven en las márgenes de ríos que con frecuencia se desbordan inundando las casas de sus pobladores.[19]

En el caso de Guerrero, los huracanes "Ingrid" y "Manuel" también afectaron seriamente al campo y la agricultura. Los campesinos, además de vivir en condiciones de miseria, sufren las consecuencias de los cambios en el clima, en específico el exceso de lluvia o sequía, porque es constante el riesgo de perder cosechas. Además, la reforma energética que está siendo implementada en el país agudizará los daños ecológico-ambientales en términos de contaminación, como del agotamiento acelerado del recurso no renovable, lo cual dejará en el país a una población con mayor desigualdad en sus condiciones de vida, pues sólo se prioriza el crecimiento económico por encima del bienestar social.

Lo cierto es que contaminación, cambio climático y desastres naturales son otros de los factores que profundizan las ya deterioradas vidas de las familias consideradas como pobres en México, pues siete de cada diez mexicanos han resultado afectados alguna vez por desastres naturales.

[19] Rodríguez, Octavio. "Necesidad, negligencia y corrupción". En *La Jornada*, jueves 26 de septiembre de 2013.



¿Qué hacer?

Armonizar la vida humana con la naturaleza sólo puede ser resuelto mediante la deconstrucción de las relaciones sociales basadas en la explotación, control y dominio de todo lo existente. Hay entonces una necesidad histórica: destruir las relaciones capitalistas y la imperiosa urgencia de su reconstrucción por otras que dignifiquen y valoren la vida de la naturaleza y la vida humana.

La corrupción de las instituciones y los gobiernos no puede ser sólo un asunto de reforma judicial-administrativa, pues implica un profundo cambio en el sistema de vida y en la forma de relacionarnos unos con otros, lo cual implica una transformación a fondo en todas las dimensiones de la actual realidad, cambio que no surgirá si se insiste en mantener los principios y valores que nos han traído hasta aquí. Hay que establecer nuevas formas de convivencia que dignifiquen y honren la vida.

Referencias

Almeyra, Guillermo. “Es necesario un cambio radical”. En *La Jornada*, domingo 27 de abril de 2014.

Arismendi, Luis. “Crisis ambiental mundializada en el siglo XXI y sus disyuntivas”. Recuperado de <http://www. google.com>.

Barreda Marín, Andrés. “Capitalismo y devastación ecológica”. En Foo Kong Dejo, Herminia (coord.), *Problemas sociales y humanos*. México, vol. 1, 2007.

Barrera, Andrés. “La devastación ambiental del TLCAN”. En *La Jornada*, viernes 3 de enero de 2014.

Boege, Eckart. “El desarrollo sustentable: aspectos teóricos y experiencias campesinas”. En C. de Grammont, Hubert y Tejeda Gaona, Héctor (coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*. México: INAH/UNAM/Plaza y Valdés Editores, 1996.

Boff, Leonardo. “El pobre, el ser más amenazado de la naturaleza”. En Vega Cantor, Renán (ed.), *Marx y el siglo XXI: hacia*

un marxismo ecológico y crítico del progreso. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico/Antropos, 1998.

———. *La opción-Tierra: la solución para la Tierra no cae del cielo*. España: Sal Terrae, 2008.

———. "Introducción: principio-Tierra". En *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo*. España: Sal Terrae, 2008.

Burguete, Chanona. "La economía política global del nuevo milenio (América Latina en la geopolítica, geoeconomía y la geografía de la desigualdad)". En *Cartas de Relación. Revista Trimestral de la Fundación por la Socialdemocracia de las Américas*, julio-septiembre de 2001, año I, número 4.

Bustamante Álvarez, Tomás. "Educación ambiental y sustentabilidad". En Tomás Bustamante Álvarez *et al*., *Educación para la sustentabilidad*. México: Ediciones Eón, 2014.

Castro, Hercilia. "Arroyo de Juluchuca, devastado por la explotación de Agritsa". En *La Jornada Guerrero*, viernes 14 de febrero de 2014.

Connor, James O. "¿Es posible un capitalismo sustentable?". En *Causas naturales: ensayos del marxismo ecológico*. México: Siglo XXI, 2001.

Cordera, Rolando (coord.). *México ante la crisis: hacia un nuevo curso de desarrollo. Lineamientos de política para el crecimiento sustentable y la protección social universal*. Recuperado de <http://www.nuevocursodedesarrollo.unam.mx>. Ciudad Universitaria, México, 26 de marzo de 2012.

———. "¿Todos estamos bien?". En *La Jornada*, domingo 9 de marzo de 2014.

Cruz, Armando. "Pobladores de Molango demandan detener contaminación de minera". En *La Jornada*, sábado 15 de febrero de 2014.

Enciso, Angélica. "Contaminación ambiental, causa de al menos 38 mil muertes en el país". En Cemda, *La Jornada*, miércoles 11 de enero de 2012.

———. "Frío más intenso y frecuente, la tendencia del clima global". En *La Jornada*, martes 21 de enero de 2014.



———. “Desastres naturales han afectado alguna vez a 68% de mexicanos”. En *La Jornada*, martes 11 de febrero de 2014.
——— y Tania Molina. “Nuevas filtraciones de Wikileaks: amagan empresas de EU ecología”. En *La Jornada*, miércoles 15 de enero de 2014.
Fazio, Carlos. “Prólogo”. En Valqui Cachi, Camilo, *Marx vive, derrumbe del capitalismo: complejidad y dialéctica de una totalidad violenta*. México: Ediciones Eón, Colección Miradas del Centauro, tomo II, 2012.
Ferrer Vicario, Gil Arturo. “Educación ambiental o educación social”. En Bustamante Álvarez, Tomás *et al*., *Educación para la sustentabilidad*. México: Eón Sociales, 2014.
Flores, Javier. “Fuerzas destructivas de la sociedad y la naturaleza”. En *La Jornada*, martes 24 de septiembre de 2013.
Flores Olea, Víctor. “La crisis civilizatoria originada por el capitalismo neoliberal”. En *La Jornada*, lunes 3 de febrero de 2014.
Leff, Enrique. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI, 2006.
———. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI/CEIICH/PNUMA, 2013.
Martínez Alier, Joan. “Estadísticas ambientales”. En *La Jornada*, sábado 24 de mayo de 2014.
Marx, Carlos. *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3. México: Siglo XXI, 1980.
———. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. En Marx, C. y F. Engels, *Obras fundamentales. Marx: escritos de juventud*. México: FCE, 1982.
———. “Trabajo enajenado”. En “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”.
Muñoz Ramírez, Gloria. “Los de abajo: megaproyectos y represión”. En *La Jornada*, 31 de mayo de 2014.
Nadal, Alejandro. “Economía verde, nuevo disfraz del neoliberalismo”. En *La Jornada*, 11 de enero de 2012.
———. “¿Qué es el capitalismo verde?”. En *La Jornada*, miércoles 14 de mayo de 2014.

———. “La monarquía del capital financiero”. En *La Jornada*, miércoles 4 de junio de 2014.
Oropeza Monterrubio, Rafael. “La contaminación ambiental en la historia de la humanidad”. En *Cambio climático, última llamada para la evolución de la conciencia hacia el desarrollo sustentable*. México: Panorama, 2012.
———. “¿Por qué se produce la contaminación ambiental”. En *Cambio climático, última llamada para la evolución de la conciencia hacia el desarrollo sustentable*. México: Panorama, 2012.
Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Perú, 2007.
Restrepo, Iván. “La naturaleza no tiene la culpa”. En *La Jornada*, lunes 23 de septiembre de 2013.
———. “Fracking: nada bueno en el horizonte”. En *La Jornada*, lunes 14 de octubre de 2013.
———. “Más pobres en México por el cambio climático”. En *La Jornada*, lunes 24 de marzo de 2014.
Robinson, William. *Una teoría sobre el capitalismo global*. México: FCE, 2002.
Rodríguez, Octavio. “Necesidad, negligencia y corrupción”. En *La Jornada*, 26 de septiembre de 2013.
Saldívar, Américo. “Claves ecológicas de la (contra)reforma energética”. En *La Jornada*, martes 21 de enero de 2014.
Sánchez, Adolfo. “Naturaleza y política”. En *La Jornada*, jueves 26 de septiembre de 2013.
Sánchez, David. “Transgénicos, el tiempo confirma todos los temores”. En revista *Soberanía Alimentaria*, 6 de febrero de 2012.
Sheinbaum Pardo, Claudia. “Una respuesta distinta a las preguntas de Cuarón”. En *La Jornada*, viernes 9 de mayo de 2014.
Toledo, Víctor M. “¿Capitalismo verde?”. En *La Jornada*, lunes 3 de febrero de 2014.
Usi, Eva. “El TLC, devastador para el agro, alerta investigadora en Alemania”. En *La Jornada*, miércoles 7 de mayo de 2014.
Vargas, Claudio. “Al gobierno no le interesa proteger la ecología: regidor”. En *La Jornada Guerrero*, sábado 7 de junio de 2014.



Vargas, Claudio. "Empresas mineras contaminan el agua del subsuelo". En *La Jornada Guerrero*, domingo 8 de junio de 2014.

——— y Héctor Briseño. "En Guerrero, gran destrucción del medio ambiente: Greenpeace". En *La Jornada Guerrero*, sábado 18 de enero de 2014.

Vega Cantor, Renán (ed.). *Marx y el siglo XXI: hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico/Antropos, 1998.

Veraza, Jorge. *Para la crítica a las teorías del imperialismo (desde la perspectiva de El capital de Marx)*. México: UNAM, 1987.

Von Ments, Brígida (coord.). *La relación hombre-naturaleza*. México: CIESAS/Siglo XXI, 2012.

Zemelman, Hugo. "Desafíos de la actual coyuntura política de América Latina", artículo publicado por el IPECAL, México, 2009.

Documentos

Plan de Desarrollo Municipal 2002-2005, gobierno del municipio de Chilpancingo.

Informe de la OMS, 2012.

Páginas web

<www.laecologiaespolitica.blogspot.com>

<http://www.bbcmundo>. "Objetos flotando en el océano Índico", 2012.

Capítulo III
Los desechos tecnológicos en la vida humana y en la naturaleza durante la primera década y media del siglo XXI

Cyntia Raquel Rudas Murga
Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero

Introducción

El ser humano no es producto del desarrollo tecnológico, aunque éste es producto de la creación humana; no obstante el crecimiento enajenado por el perfeccionamiento tecnológico mercantil, pone en grave riesgo la supervivencia de la naturaleza y de la especie humana.

Este avance industrial y tecnológico, desde la evolución tradicional hasta la innovación última de las primeras décadas del siglo XXI, no sólo es la maquinación del *facilitismo* en la vida de las personas, sino que evidencia el inevitable impacto devastador contra el ambiente, la naturaleza y el ser humano mediante una contaminación a escala ampliada. Esta problemática contaminante no



es sólo el despropósito de un grupo de sujetos pragmáticos que crean tecnología, *software*, *hardware*, y dispositivos electrónicos o de energía fósil, sino de las políticas destructoras y de dominio del capital como sistema depredador, que no únicamente le pone precio a la vida sino que también la arrasa.

Por esto, en el mundo se desechan aproximadamente más de 40 millones de toneladas de basura electrónica. ¿En qué parte del planeta se deposita este tóxico desecho tecnológico?

En efecto, este cóctel tóxico provoca no sólo el incremento de radiación solar y energética, sino que además fomenta el calentamiento global, la desertificación, la polución por humo químico-ácido, la escasez de agua, el encarecimiento del oxígeno, el desequilibrio social, la explotación de seres humanos, familias desintegradas, economías mercantilizadas, frustración laboral, activación de la obsolescencia programada, comercialización de productos de segunda mano contaminantes y altamente tóxicos, leyes permisivas y nocivas contra la vida humana, inestabilidad de la vida en la Tierra y muerte de la naturaleza y de la humanidad.

Finalmente, esta otra cara siniestra de la era tecnológica –como política sistémica del neoliberalismo– maquina la vida y fragmenta un tipo de gobernanza en torno al dominio del planeta, que se nutre con la estructuración de cementerios de basura electrónica alojados en América Latina, el Caribe, África y otras áreas del mundo.

La época actual es identificada como la era de la ciencia tecnológica, de la comunicación digital, de las redes sociales, de la telemática, del ciberespacio, del ciberepionaje, de la ciberdefensa, de la fibra óptica o del radioespectro, entre otras características; si bien acredita un siglo trascendental y de mucha imaginación con las grandes innovaciones tecnológicas, digitales, telemáticas, eléctricas y electrónicas; sin embargo, ¿qué sucede con los desechos tecnológicos después de que cumplen su vida útil? ¿A cuántos miles de millones de seres condena a muerte sin que sus propias víctimas se den cuenta de semejante exterminio?

Ante esta sombría aniquilación es necesario saber qué es un desecho tecnológico. Se entiende por basura o desecho

tecnológico a todo equipo, dispositivo o componente eléctrico o electrónico incapaz de cumplir con las funciones para las que inicialmente fue programado y que al momento de desecharse pasa a ser basura electrónica.

El hecho de desechar rápidamente la basura tecnológica provocando que nuestros hogares, países, continentes, el mar, el aire, la tierra y cualquier espacio de los seres humanos y la naturaleza se sigan colmando de basura tecnológica, se debe al gran negocio de la obsolescencia programada y la obsolescencia percibida, establecidas como grandes políticas sistémicas mundiales.

Por último, este problema cada día es más enmarañado, complejo, complicado y muy peligroso a nivel planetario, ya que las transnacionales tienen como objetivo principal obtener grandes ganancias sin importarles la vida ni la naturaleza. La única posibilidad de eliminar los desechos tóxicos es recobrando el valor de uso de las ciencias y las tecnologías mediante nuevas relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, sustentadas en la armonía y el metabolismo orgánico entre ambas.

Filosofía y administración de los desechos tecnológicos

La humanidad, la naturaleza, las naciones, América Latina, el Caribe, el planeta y lo que hay fuera de él, en mayor o menor medida, están viviendo profundas transformaciones derivadas de los avances de los procesos de reestructuración socioeconómica y de difusión y adopción de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación.[1]

Estas transformaciones tecnológicas, que en buena hora representan avances sistemáticos de gran importancia, han sido subvertidas y enajenadas del ser humano y la naturaleza, es decir,

[1] Carlos A. de Mattos, *Transformación de las ciudades latinoamericanas. ¿Impactos de la globalización?*, EURE, vol. 28, núm. 85, diciembre de 2002. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612002008500001> (consultado en mayo de 2014).



su uso perverso y sistémico también representa una amenaza contra la vida humana y natural; es por ello, que las innovaciones y megaproducciones de armas, computadores, juguetes, equipos eléctricos y electrónicos, domésticos, médicos, etc., son grandes áreas rentables de inversión de capital, pues así como tienen su momento de creación, transformación o nacimiento, también tienen su época de muerte u obsolescencia natural y programada (motivada), convirtiéndolos en poco tiempo en desechos en correspondencia con las ganancias voraces.

Es por ello que la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano (Estocolmo, 1972), en la que se establecieron las directrices y los principios para el manejo ambientalmente racional de desechos peligrosos, aprobados por el Consejo de Administración del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente por su decisión 14/30, el 17 de junio de 1987, significa un hito internacional en el tratamiento, administración y eliminación de los desechos peligrosos; aunque no se arribó en estricto sentido a una definición sobre desechos peligrosos eléctricos y tecnológicos, este paso originó gran preocupación mundial.

¿Qué son los desechos tecnológicos?

La definición sobre los desechos tecnológicos que vislumbra la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano no logra circundar el hemisferio inicuo que representa su mala administración, tráfico, reciclaje y eliminación en nuestro planeta. Por esto, se analizan las siguientes definiciones: "Cualquier dispositivo que utilice un suministro de energía eléctrica, que haya alcanzado el fin de su vida útil".[2]

[2] Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), fundada en 1961.

La Convención de Basilea, realizada en Suiza, que fue pionera en el reciclaje de "e-waste", a través de la Convención de Basilea para el Control de las Basuras Peligrosas, nos brinda la siguiente noción: "Los equipos y/o componentes electrónicos que ya no son considerados útiles para desempeñar las tareas para las que fueron diseñados y producidos originalmente, son desechados y se constituyen en residuos electrónicos".[3]

Asimismo, la chatarra electrónica, los desechos electrónicos o la basura tecnológica hacen referencia a todos los productos eléctricos o electrónicos que han sido desechados o descartados,[4] tales como dispositivos de comunicación, computadoras, celulares, monitores, televisiones, juguetes eléctricos, cables, plaquetas, equipos eléctricos y electrónicos de oficina, reproductores de música, electrodomésticos, heladeras, microondas, equipos de seguridad y defensa, y herramientas, entre otros.

En esta dirección, también se entiende por residuo a cualquier sustancia u objeto, gaseoso (siempre que se encuentre contenido en recipientes), sólido, semisólido o líquido del cual su poseedor, productor o generador se desprenda o tenga la obligación legal de hacerlo.[5]

Entonces, se puede entender por basura electrónica a todo equipo, dispositivo o componente electrónico incapaz de cumplir con las funciones para las que inicialmente fueron inventados y producidos y que al momento de desecharse pasan a ser basura electrónica, no amigables con el medio ambiente.

[3] La Conferencia de Plenipotenciarios en Basilea (Suiza) entró en vigor el 5 de mayo de 1992 y al 1 de enero de 2011 había 175 Partes en el Convenio. Véase Convenio de Basilea, *Sobre el control de los movimientos transfronterizos de los desechos peligrosos y su eliminación*, PNUMA/UNEP, Génova, 2011.

[4] Álvarez, Gerardo, *Basura electrónica*, "G4A, Grupo VIRKET", 15 de julio de 2013. Recuperado de <http://www.g4a.mx/basura-electronica/> (consultado el 4 de abril de 2014).



[5] Desechos Tecnológicos Ley 11720, Argentina, Artículo 3.

El maquinismo de la obsolescencia mercantil

En 1987, la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y de Desarrollo, Comisión Brundtland, realizó una considerable definición sobre el desarrollo sostenible: "El desarrollo que asegura las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para enfrentarse a sus propias necesidades"; esta noción se aplica no sólo para la extracción de los recursos minerales, fósiles, acuíferos, naturales y humanos, sino que también implica el rol que desempeñan hasta la actualidad las tecnologías informáticas y de comunicación (TIC) en la contribución y fomento sostenible de las tecnologías limpias para neutralizar el cambio climático.

Un dato relevante que proporciona la revista *National Geographic*, según la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos, es que, en ese país, habrá más de 30 millones de computadoras listas para la "administración de obsolescencia", lo cual implica que el gran negocio de la obsolescencia programada y la obsolescencia percibida está dando buenos resultados a los mercados de las TIC y las grandes finanzas. A la vez, estos equipos y dispositivos obsoletos están compuestos de circuitos digitales, plaquetas, *chips* y procesadores, los cuales tienen componentes altamente contaminantes que en su mayoría son de difícil reciclaje, en este sentido en los próximos años una gran cantidad de basura tecnológica abarrotará los cementerios tecnológicos.

El acelerado incremento en el *ensamblado y producción de equipos de cómputo* está desarrollando colosales desperdicios los cuales deben ser manejados de forma distinta a la basura común de los hogares, sobre todo por su alta concentración de toxicidad que incuba la muerte.

Intoxicación silenciosa por metales pesados

El incremento de las industrias de tecnologías entre ellas la información, ha producido nuevos problemas económicos, ambientales, sociales, morales, axiológicos, jurídicos y laborales; sin embargo, el mayor impacto al ser humano y al medio ambiente es

la irreversible contaminación ligada a la segunda mitad del siglo XX estrepitosamente acelerada en los primeros años del siglo XXI.

La velocidad con la que esta montaña de productos electrónicos obsoletos está creciendo generará una crisis de enormes proporciones, a menos que las corporaciones de la industria electrónica, que obtienen ganancias por fabricar y vender estos aparatos, asuman su responsabilidad;[6] lo cual sería incluso ético para aminorar la deuda ecológica hasta hoy acumulada.

En los últimos años, los residuos de aparatos eléctricos y electrónicos (RAEE) han promovido nuevas preocupaciones con respecto a su indebida administración y eliminación, precisamente porque son residuos peligrosos implantados en los hogares.

Es alarmante la global contaminación con la que cada día se convive, respirando aire tóxico, bebiendo agua tóxica, utilizando productos tóxicos, alimentándonos de productos *transtóxicos* y pretendiendo restablecerse con medicina tóxica, lo cual se denomina "intoxicación silenciosa", y prematura muerte del ser humano y de la naturaleza.

Existen diversos daños para el medio ambiente y la salud generados por varios de los componentes contaminantes presentes en la basura electrónica, entre ellos los metales que componen las plaquetas de estos aparatos electrónicos, los cuales, al ser desmantelados sin medidas de seguridad, llegan a nuestro organismo a través del agua y el aire al haber sido descartados en un basural y procesados a cielo abierto (minería urbana), estos metales pueden producir en nuestro organismo desde intoxicación hasta cáncer y al recibir dosis tan pequeñas pero por periodos prolongados la patología normalmente se descubre en estados ya avanzados.[7] Asimismo, estas sustancias peligrosas que generan

[6] Gerardo Álvarez, *Basura electrónica*, 15 de julio de 2013. Recuperado de <http://www.g4a.mx/basurelectronica/> (consultado el 15 de mayo de 2014).

[7] Inteligencia Colectiva, *Residuo Tecnológico = Residuos Peligrosos*. Recuperado de <http://www.taringa.net/posts/info/11495547/Residuos-Tecnologicos-Residuos-Peligrosos.html> (consultado el 27 de febrero de 2014).



contaminación también afectan a quienes están involucrados en la fabricación de estos productos, a quienes lo consumen, así como a las poblaciones en donde son desechadas estas sustancias. Por ello, la acumulación de metales pesados y sustancias tóxicas en la sangre se da de forma lenta, lo cual dificulta a los especialistas de la salud encontrar las causas de enfermedades degenerativas, cancerígenas y varios tipos de anemia.

A continuación se analizarán los impactos de algunos metales que forman parte de los procesadores y equipos eléctricos-electrónicos:

- Mercurio: utilizado en monitores tradicionales o H.D. (*High Definition*) dentro del sistema de iluminación; produce daños al cerebro, al sistema nervioso, afecta a los riñones y a la médula ósea. Además, su permanencia en el cuerpo humano supera los cien años.
- Plomo: contenido en los monitores de tubo de rayo catódico y en las soldaduras; potencia el deterioro intelectual, pues tiene efectos perjudiciales en el cerebro y en todo el sistema circulatorio, nervioso y reproductivo; también puede provocar anemia, satumismo[8] y plaquetas bajas.
- Cadmio: utilizado en baterías recargables, contactos y conexiones de monitores CTR; afecta el cerebro, el riñón, la médula ósea, el hígado; produce fallas en la reproducción y posibilidad de infertilidad.
- Cromo: se usa en las cubiertas de metal; es cancerígeno y produce problemas en los riñones y los huesos.
- Manganeso: relacionado con tumores cerebrales, daños en la médula ósea y disminución de glóbulos blancos.

Además de estos métales se encuentran pequeñas cantidades de oro, plata, paladio, iridio, germanio, cobre, berilio, acero, níquel,

[8] Rubio Pérez, R. y Sánchez Sánchez, M. L., "Saturnismo, manifestaciones neurológicas", *Revista Clínica Española*, 1974.

zinc, retardantes de flama bromados (utilizados en tarjetas de circuito y cubiertas de plástico) que son neurotóxicos y pueden deteriorar aprendizaje y la memoria, cables, alambres, materiales termoplásticos y plástico PVC. Sólo por mencionar un ejemplo: un teléfono móvil contiene entre 500 y 1000 compuestos diferentes.[9]

Estos desechos eléctrico-tecnológicos requieren de un procedimiento con base normativo legal seguro para el trabajador en cuanto a su acumulación, administración, traslado y reciclaje; sin duda, lo primordial es que no pueden ser tratados como basura convencional o común.

De igual manera, las TIC son herramientas útiles de socialización, de trabajo, de aprendizaje, de cultura, de historia, de evolución humana; sin embargo, también puede ser utilizadas como armas de guerra, dispositivos contaminantes, medios de transmisión tóxica, afectación de los derechos personalísimos, perversión sistémica que compromete la supervivencia de la vida en el planeta y fuera de él.

Etapas para un buen reciclaje

Es importante esquematizar el ciclo de los manejos electrónicos y aprender a usarlos, pero aún más importante es saber cómo desecharlos. Por ello, se presentan las etapas para lograr un buen reciclaje:

- Prevención: reducir la cantidad y nocividad del medio ambiente, responsabilidad de productores y reglamentación sobre la producción de dichos equipos.
- Recuperación: rescate de los residuos electrónicos para su procesamiento formando alianzas con ONG, los gobiernos, revendedores y recolectores, servicios técnicos, etcétera.

[9] Paredes Cortés, José Antonio, analista de sistemas de los Servicios de Salud de Sonora. Correo electrónico: <aparedesc@yahoo.com.mx>.



- Reutilización: con el fin de prolongar la vida útil del equipo.
- Tratamiento: toda actividad de descontaminación, desarmado, desmontaje, desensamblado, trituración, valorización o preparación para su disposición final.
- Reciclaje: todo proceso de extracción y transformación de los materiales y componentes para su aplicación como insumos productivos.

Es importante asegurar la disposición ambientalmente segura de los desechos sobrantes en vertederos específicos para evitar la contaminación ambiental y asegurar su procesamiento responsable.[10]

Una experiencia real en África

En Accra, capital de Ghana, al sur de África, se encuentran los nuevos basureros más grandes y contaminantes del mundo. Desde lejos se observa una humareda, es como un ver un velo negro que se eleva desde el suelo y cubre la ciudad. ¿Qué sucede en Accra?

En Accra arriba un sinnúmero de contenedores provenientes de Estados Unidos, Europa, Japón y otros países industrializados, cargados de desechos eléctrico-tecnológicos; mejor dicho, cargados de basura tecnológica.

Cuando llega al puerto de Tema, se da inicio a la minería urbana, es decir, a la extracción de todos los metales que esta basura o desecho tecnológico contiene. Lo destruyen y queman a cielo abierto para extraer metales sin tomar la mínima precaución humana: todo su trabajo sólo por ganar dos euros al final del día; a cambio de ello también pagan con su vida; ésta es la otra cara malévola de la era tecnológica.

[10] Gunther Cyranek, Consejero del Sector, Com. & Inf., *Desechos electrónicos*, UNESCO, Oficina de Montevideo. Recuperado de <http://desechoelectronicos.blogspot.mx/p/que-son-desechos-electronicos.html> (consultado en marzo de 2014).

James B. Gaisie[11] afirma que la idea de llevar la basura tecnológica a África, en primer lugar, es porque las potencias mundiales consideran el alto costo por su reciclaje y, segundo, porque no existe un marco legal que limite el ingreso de la basura electrónica a su país; sin embargo, no se descarta la probable creación de una ley que no se cumpla o la exacerbación de la intención sistémica de envenenar y eliminar grupos sociales.

Los productos basura ingresan a cualquier país como productos de segunda mano, y en este punto radica el problema: esta "mercancía" no es más que producto chatarra altamente nocivo. ¿Qué productos ingresan? Electrodomésticos, radios, neveras, cocinas, lavadoras, procesadores y demás equipos eléctricos que, una vez ubicados en el céntrico barrio de Darkamas, se revenden consumidor final; estos productos tienen muy poco tiempo de vida. Pero hay otro grupo de productos que sólo arriban para ser desmantelados, triturados, quemados y así permitir la recopilación de metal vendible. En esta perspectiva, los mineros urbanos se encuentran en contacto directo con el tóxico expandido en aire, agua y ambiente, empleo en el que no sólo participan adultos, sino también niños, adolescentes y mujeres embarazadas.

Finalmente, cabe resaltar que este mercado de segunda mano mueve muchísimo dinero en el mundo, por lo que los países industrializados siguen construyendo enormes cementerios de basura electrónica y tóxica para la humanidad.

Conclusiones

La notable e irreversible contaminación de la Tierra traerá consigo múltiples enfermedades y la muerte para miles de millones de personas, en tanto los productores de tecnologías eléctricas y electrónicas no asuman su responsabilidad social por los daños tóxicos que sufren las personas y la naturaleza.

[11] Accra, África, *Basura tecnológica*. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=KirbKJeIv28> (consultado el 18 de agosto de 2012).



Asimismo, para realizar un trabajo conjunto y organizado, es necesaria la intervención del gobierno en turno de cada Estado para exigir el uso de las denominadas tecnologías verdes bajo sanciones reales de responsabilidad, de obligación fiscal y de establecer directrices que limiten el ingreso de basura tecnológica. Aunque el problema no termina con la solución de estos puntos es vital adoptar una política de reciclaje municipal, estatal, nacional y mundial respecto a la basura electrónica.

No obstante, los impactos letales de los desechos tecnológicos no terminarán hasta no haber erradicado este sistema capitalista mundial, consumista, modista, clasista, hipócrita de felicidad social, colmado de eufemismos en información y comunicación, que no únicamente ha consolidado la transformación del ser humano y la naturaleza en objetos y mercancías sometidos al dominio y explotación del capital cuya razón de ser es la ganancia a expensas de la vida en todo el planeta.

Propuestas

- Concientización de los impactos y las transformaciones irreversibles por el cambio climático en el planeta, derivadas de la perversión en el uso y en las creaciones eléctricas, tecnológicas, de comunicación e información.
- Acopio, administración, distribución, examen de salubridad y reciclaje de dispositivos eléctricos y electrónicos.
- Capacitación sobre la utilización práctica de los equipos y dispositivos electrónicos en escuelas, universidades, zonas rurales y áreas urbanas; en suma, en toda la sociedad. Asimismo, trabajar en la construcción de dispositivos y servicios preferentes para niños y para personas con capacidades diferentes.
- Exigir que se implementen políticas gubernamentales nacionales (en todas las fronteras) en las que se prohíba el ingreso de los llamados “productos de segunda” por no ser más que “productos basura” o “basura tecnológica” altamente contaminante.

Referencias

Accra, África, *Basura tecnológica*. Recuperado de <del, http://www.youtube.com/watch?v=KirbKJeIv28> (consultado el 18 de agosto de 2012).
Álvarez, Gerardo, *Basura electrónica*, "G4A, Grupo virket", 15 de julio de 2013. Recuperado de <http://www.g4a.mx/basura-electronica/> (consultado el 4 de abril de 2014).
De Mattos, Carlos A. *Transformación de las ciudades latinoamericanas. ¿Impactos de la globalización?*, EURE, Santiago, 2002.
Cyranek, Gunther *et al*., *Desechos electrónicos*, UNESCO, Oficina de Montevideo. Recuperado de <http://desechoelectronicos.blogspot.mx/p/que-son-desechos-electronicos.html> (consultado en marzo de 2014).
Rubio Pérez, R. y Sánchez Sánchez, M. L, "Satumismo. Manifestaciones neurológicas", *Revista Clínica Española*, 1974.
Ley 11720 de la República Federal de Argentina, Desechos Tecnológicos.

Videos relacionados

Contaminación del mundo animado. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=bR2X6sqsAiY>.
Salvemos el planeta. Please hell the world. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3IGXRw9oCzg>.
The History of Electronics. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=0IH5BaspPvk#t=12>.
El sistema, el capitalismo, el Estado: cómo funciona. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=mUMESPBJIQo>.
Mano de obra 15 veces más barata que en Europa. Recuperado de <http://ewasteguide.info/Ott_2008_Empa-CNPMLTA>
<http://www.nacion.com/ln_ee/2008/mayo/20/pais1536734.html>.



Capítulo IV
Las tecnologías verdes: *Green TICs*

Cyntia Raquel Rudas Murga
Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Medardo Reyes Salinas
Ángel Ascencio Romero

La sustentabilidad de los recursos y del medio ambiente implica el equilibrio en el que un ecosistema puede mantenerse en el tiempo por sí mismo, sin que se produzca la depredación de la naturaleza y de la vida que provoca la carestía de recursos naturales. En efecto, el desarrollo sustentable es satisfacer las necesidades esenciales del presente sin sacrificar la vida de las futuras generaciones. Por ello, la implementación de las llamadas TICs verdes, "amigables con la naturaleza", en la elaboración de los productos, dispositivos, equipos y cualquier herramienta de uso personal, social y laboral podría paliar notablemente el impacto depredador del capitalismo y de sus TICs sistémicas, asimiladas a sus procesos de acumulación de capital.

Las TICs no son dañinas en sí; lo son una vez pervertidas y enajenadas por el capital, lo son cuando el sistema las emplea para someter y explotar a los seres humanos y a la naturaleza. Por lo mismo, el uso racional de las denominadas TICs verdes también podría contribuir a la construcción de una conciencia histórica en el mundo para comprender y resolver el ecocidio del siglo XXI.



I

El futuro de la arquitectura sostenible y la edificación sustentable

El Grupo de Biotecnología y Soluciones Sustentables Integrales, representado por el arquitecto Fernando Gil, refresca la memoria con una breve historia de la evolución del hombre en la construcción y en la edificación del presente siglo; es decir, el hombre prehistórico (la agricultura, el sedentarismo, las herramientas de piedra) ha ido cambiando para convertirse en el hombre "civilizado" del siglo XXI, inmerso profundas reestructuraciones científicas y tecnológicas, especialmente en el campo del conocimiento y la práctica digital y telemática.

Así como la historia de la evolución de la especie humana se ha escrito de forma holística y fragmentada, también se escribe con pluma de oro y tinta de sangre la historia de la compleja evolución del medio ambiente, la que expresa costumbres y hábitos depredadores de todas las sociedades que han negado el carácter de la original vida comunitaria de los seres humanos.

Estos hábitos y costumbres, generalmente generados por la racionalidad instrumental de la civilización capitalista, han condenado a miles de millones de seres humanos en el mundo a una vida alienadan presa de la cultura chatarra y de la televisión basura cuya programación promueve y defiende la obsolescencia percibida y programada, el androísmo[1] digital, los transgénicos, la juguetería bélica, la violencia industrial, la explosión y explotación de las transnacionales mineras y de las megaconstructoras, pero también ha plagado la vida personal y social con el demoledor consumismo eléctrico-electrónico, expuesto en el consumo irracional de los recursos naturales, fósiles, minerales y de la propia humanidad, entre otros.

[1] La palabra *androísmo* no pertenece a los archivos de la Real Academia de la Lengua Española, sino que es una derivación de la palabra androide que realizan los autores.

Es preocupante el consumo y uso irracional de la energía eléctrica en el sistema de alumbrado, en la producción y condensación de agua, en los dispositivos eléctricos y electrónicos, en juguetes, en útiles de cocina y de oficina. Cerca de 50% de la energía que se consume todos los días en el mundo se utiliza para la construcción y operación de los espacios arquitectónicos y sólo 5% de ella es renovable, como el sol, el viento, el agua y otras similares; sin embargo 95% de esta energía consumida no es renovable, como el petróleo, el carbón, el uranio y el gas. Al respecto, un recurso renovable es aquel que, en no más de tres generaciones, puede ser recuperado en su nivel óptimo (250 años).

Asimismo, la salubridad y el suministro de agua son considerados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como los más graves problemas y principales retos del mundo actual en la lógica del uso racional de la naturaleza.

En el discurso habitual es frecuente escuchar la siguiente interrogante: si 70% de la superficie de la tierra es agua, ¿nos debemos preocupar por el agua? Sin embargo, sólo 3% de ese 70% es agua dulce y generalmente no está disponible en su totalidad pues únicamente 0.03% es de fácil acceso y el resto corresponde a casquetes de hielo, glaciares, agua subterránea, vapor, agua en las plantas, etc., y necesita de otros medios para ser utilizado por el hombre.

El trabajo que está realizando la arquitectura y la edificación sustentable[2] es la racionalización de los espacios, la disminución del consumo de energía en horario/día, la reutilización del agua, mermar el uso de calefactores y enfriadores, construcciones verdes, trabajo similar al que realiza la arquitectura bioclimática (arquitectura ecológica), adecuada al medio y al usuario, la cual implica primordialmente el ahorro de recursos eléctricos y acuíferos y la preservación del medio ambiente.

Por último, la arquitectura sustentable y la edificación sustentable tienen por objeto la creación de espacios armónicos para

[2] Alicia Silva, *El desarrollo de la edificación sustentable en México*. Directora y fundadora de Revitaliza Consultores.



proporcionar a la persona no sólo bienestar y confort, sino la posibilidad de vivir como parte de la naturaleza. Pero esta arquitectura sustentable, cuyo sentido filosófico, científico, tecnológico, económico, político y cultural es el reverso del actual sistema, sólo será posible con su reemplazo total; es decir, con la destrucción del dominio y la explotación de la humanidad y la naturaleza.

El reciclaje de llantas

La importancia de reciclar las llantas dentro del proyecto de las TICs verdes o *green TICs* es que la concentración de vehículos desde 2009 hasta 2014 va en ascenso, lo cual implica que en estos últimos cinco años el crecimiento automotor se ha elevado en 35 millones de vehículos más de los existentes anteriormente. Asimismo, el INEGI informa que el consumo promedio de neumáticos en México es de $^{1}/_{4}$ de llanta por habitante al año.

De ser así, analicemos cuánto tiempo demora en producirse una llanta, el tiempo que tarda en venderse, su tiempo de uso y cuánto tiempo tarda en transformarse en la tierra. En esta apreciación, la vida estimada de la llanta es de un año en uso/tiempo medio; sin embargo, tarda en degradarse más de 600 años. Lo peor no radica en este punto, sino que debido al dominio del sistema capitalista en el que se vive y se mercantilizan los bienes y servicios, las llantas no se reintegran a las nuevas cadenas de producción pues son clasificadas como basura porque existen otros capitales de mayor interés y ganancia para los inversionistas.

Otra problemática es la incorrecta eliminación de las llantas. Por un lado, son acumuladas en grandes vertederos, mezcladas con la basura común, formando así cementerios tóxicos y, por otra parte, son calcinadas a cielo abierto, contaminando tierra, agua, ambiente y el hábitat social-humano. Esta problemática no culmina en las dos acciones anteriores, sino que las llantas también son utilizadas como conductores de fuego, por lo que sirven para provocar incendios, propagar enfermedades, expandir plagas de roedores; en efecto, las llantas son medios de combustión porque su composición está dada por hule (70%), fibra de nylon (15%)

y acero (15%);[3] evidentemente, todas las llantas son medios de inflamación independientemente de su tipo. Nuestra pregunta es por qué una llanta obsoleta no es reutilizada.

Por su parte, y “cooperando con la eliminación” de su basura tecnológica, Estados Unidos exporta productos de segunda mano (*tech waste*), así como China exporta toneladas de toneladas de llantas a distintos países del mundo. ¿Qué hacer cuando estas llantas sean obsoletas? Pensar y repensar que existen muchos proyectos viables que si bien no van a destruir o degradar una llanta rancia, la pueden transformar y de algún modo evitar seguir agotando las materias primas en la construcción de nuevos bienes que requieran de las composiciones de la llanta.

Es por ello, que uno de los proyectos que se presentó en las TICs verdes es el debido procesamiento y reciclaje de las llantas, las cuales son utilizadas en la infraestructura de juegos y asientos de parques, así como para construir espacios con el caucho-plástico que se forma luego de la reestructuración de la llanta.

Una nueva opción de biodigestor para granjas de pequeñas y mediana escala[4]

El presente proyecto es una de las mejores propuestas para la reutilización de las heces fecales en medianas y pequeñas granjas. Esto implica que después de una debida administración y procesamiento de los desechos orgánicos se procura mejorar áreas de siembra, efectivizar el trabajo organizado, intensificar la crianza activa de animales, otorgar uso útil de las heces de humanos y animales, adaptar espacios para baños limpios pero, sobre todo, este proyecto es vital para la producción de biogás en los hogares

[3] Alejandro Curi Chávez, “Importancia del reciclaje de las llantas”, ponencia en el I Congreso de las Tecnologías Verdes, CEMAER, Distrito Federal, 2014. Recuperado de <www.guma.mx>.

[4] Eaton, Alexander, *Sistema biobolsa*, ponencia en el I Congreso de las Tic Verdes, WTC - CEMAER, marzo 2014.



de las granjas, el cual puede ser utilizado en la cocina o puede ser tratado para brindar luz en el hogar.

En efecto, según el estudio de Alexander Eaton, con 20 litros de desechos por día se produce 1 m^3 de biogás/día, que aproximadamente genera 2.2 kWh de electricidad, 0.5 kg de GLP, 0.75 litros de gasolina y 2.5 kg de leña.

El desarrollo de este proyecto inicia en la construcción de una *biobolsa* cuyo componente principal es el reciclaje de las llantas, además de otros elementos propios de la ingeniería. Una vez construida esta bolsa (material resistente y térmico), realiza las funciones de un *biodigestor*: tiene una llave de ingreso de heces y al otro extremo una llave de salida de los desechos de la *biodigestión* convertida en *biofertilizantes* para la tierra. Asimismo, por un conducto elevado a la *biobolsa*, discurre por tuberías el biogás hasta llegar a un puerto de la llave de la cocina en la vivienda.

Aparentemente, este proyecto es sencillo; sin embargo, la arquitectura de la *biobolsa* toma un tiempo prudente debido a su adaptación en el suelo, instalación de conductores de ingreso y de liberación del circuito del biogás, construcción de la *biobolsa*, las pruebas antes del uso y el constante mantenimiento.

En esta perspectiva, el manejo de los desechos humanos y de los animales en el presente siglo ya no representa un medio de contaminación de calles, ríos, riachuelos, lagos, aire, mar y hábitat; por el contrario, reduce las emisiones de combustión por la leña, se protege la fauna, las cuencas y los bosques, además de producir energía limpia. Es así que esta experiencia se podría implementar en muchas regiones de América Latina y el Caribe como un gran proyecto para la reutilización de las heces fecales en la producción de biogás.

Este proyecto se caracteriza también por su innovación y utilidad, por lo que en México existen más de mil *biodigestores* del tipo *biobolsa*, cuyo objetivo, entre otras cosas, es incentivar el ahorro, la salubridad, la utilidad de los desechos orgánicos, la descontaminación por heces, el cambio de cultura, la socialización y el compañerismo para las pequeñas y medianas granjas, así como para la sociedad.

La energía solar rural[5]

Una de las grandes propuestas en el mundo es el uso progresivo de las energías renovables por las energías no renovables debido a la inmensurable amenaza por el cambio climático, el calentamiento global, el sistema invernadero, la escasez de agua dulce, la deforestación a gran escala, la sequía de los ríos, lagos y lagunas, la desertificación de las tierras, la extinción de animales, la caza desmedida, la contaminación en el mar, la sobreproducción de equipos eléctricos, electrónicos y tecnológicos, las masivas construcciones de armas, etc., y los desastres naturales derivados de ello, lo cual implica que cada vez y con más frecuencia es necesario generar y producir energías limpias.

Dentro de las energías limpias se encuentra la producción de la energía fotovoltaica o solar, que puede ser utilizada en calculadoras, cargadores, vehículos, bicicletas, motocicletas, aviones, dispositivos móviles y futuros equipos de innovación tecnológica (TICs); además, se constituye un futuro prometedor en el uso razonable, sostenible y sustentable de las energías fósiles y eléctricas por las energías menos contaminantes.

Asimismo, "México brilla" es un proyecto ambicioso dirigido por Diego Alcubierre, quien ha proyectado llevar luz fotovoltaica (energía solar) hasta aquellos espacios recónditos de zonas rurales, con la finalidad de brindar mejor calidad de vida, fortalecer el estudio de la niñez, reunir a la familia de forma nuclear, integrar a las comunidades en la comunicación y socializar la zona rural con la urbana (2013).

Se considera que en México existen más de 500 mil hogares sin energía eléctrica, ello evidencia el abismo del desarrollo social y de electrificación siempre prometido por cada gobierno. En esta dirección, el impacto favorable que se genera utilizando energía fotovoltaica es ambiental, social, económico e incluyente para las comunidades aisladas.

[5] Diego Alcubierre, "Energía solar rural", ponencia en el I Congreso de las TIC Verdes, CEMAER, Distrito Federal, marzo de 2014.



Por el contrario, la energía proveniente del carbón es considerada una de las más contaminantes calculado en gramos de CO_2 por kWh generado, seguida del diésel, el petróleo y las celdas de combustible; dentro de las medianamente contaminantes se encuentran el gas natural, la energía nuclear y la energía geotérmica, y las menos contaminantes son la energía fotovoltaica, las hidroeléctricas, el biogás y la eólica en tierra y en mar.

La energía fotovoltaica es una de las menos contaminantes, pues de no ser por el uso necesario de las baterías, las cuales siempre van a ser focos de contaminación luego de su vida útil, su emisión de contaminantes sería nula.

Conclusión

Las TICs no son buenas ni malas, no poseen moral por sí mismas, son productos de los trabajadores dentro del sistema capitalista. Sin embargo, incorporadas a las lógicas y la razón instrumental del capital son pervertidas y utilizadas para dominar y explotar a la naturaleza y a los propios seres humanos. El carácter perverso que adquieren las TICs deriva del carácter perverso del sistema.

A pesar de esto, la implementación y expansión del uso de las llamadas TICs verdes, amigables con el ser humano y con el medio ambiente, podría mermar la contaminación y el riesgo contra la vida, pero no se podrá con estas tecnologías erradicar el ecocidio, porque el auténtico equilibro y unidad dialéctica entre los seres humanos y la naturaleza, la Tierra y el cosmos, haciendo sustentable la vida integral hoy y para las generaciones futuras, se logrará superando el modelo lineal económico y de vida existente, funcional a la destrucción capitalista.

Referencias

Alcubierre, Diego, “Energía solar rural”, ponencia en el I Congreso de las TICs Verdes, CEMAER, Distrito Federal, marzo de 2014.

Curi Chávez, Alejandro, “Importancia del reciclaje de las llantas”, ponencia en el I Congreso de las TICs Verdes, CEMAER, Distrito Federal, marzo de 2014. Recuperado de <www.guma.mx>.

Silva, Alicia, *El desarrollo de la edificación sustentable en México*.
Eaton, Alexander, "Sistema biobolsa", ponencia en el I Congreso de las TICs Verdes, CEMAER, Distrito Federal, marzo de 2014.
Gray, John. *El silencio de los animales sobre el progreso y otros mitos*. CVC.
Informe Brundtland 1987.
Declaración de Río 1992.



Capítulo V
Neoextractivismo en México y Nuestra América: la nueva fase neocolonial capitalista

*Alfredo Méndez Bahena**
*Yanik Ixchel Maldonado Astudillo***
*Javier Jiménez Hernández****
*Nayely Isabel Abarca Ocampo*****

Introducción

La acumulación de capital transnacional en Nuestra América desarrolla en escala ampliada la fractura de la unidad dialéctica entre la humanidad y la naturaleza, complejo problema que requiere un examen crítico de las ciencias y las humanidades a fin de ser superado.

* Cuerpo Académico Biodiversidad y Gestión Ambiental Sustentable, Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, Universidad Autónoma de Guerrero.

** Cuerpo Académico Biodiversidad y Gestión Ambiental Sustentable, Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, Universidad Autónoma de Guerrero.

*** Cuerpo Académico Biodiversidad y Gestión Ambiental Sustentable, Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, Universidad Autónoma de Guerrero.

**** Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, Universidad Autónoma de Guerrero.



En esta perspectiva, la presente contribución problematiza sobre la geopolítica actual de los recursos naturales estratégicos en la que, en el marco de una nueva etapa de acumulación del capital, a América Latina y el Caribe se les ha asignado un papel de proveedores de recursos naturales y mano de obra barata para una manufactura contaminante y de escaso valor agregado.

Esta ola extractivista o mercado de *commodities* se concentra principalmente en minerales, energía, biodiversidad para desarrollos biotecnológicos y agua. Entre las consecuencias de estos patrones transnacionales de acumulación para nuestro país se describe un continuo empobrecimiento de la población por la explotación de su mano de obra, pero también por el deterioro de sus medios de producción y de reproducción social a través de la contaminación, la expoliación de recursos, el despojo de tierras, la pérdida de soberanía alimentaria, la expulsión y migración forzada, y la erosión del tejido social. Se ofrecen ejemplos de cómo el gobierno ha permitido este saqueo modificando la legislación, promoviendo la inversión privada en condiciones preferentes y criminalizando la lucha social.

Frente a esta situación catastrófica se argumenta a favor de la defensa de la propiedad social de la tierra, del modo de vida campesino y de la cultura y cosmovisión de los pueblos originarios como elementos centrales para intentar construir una opción de futuro en la que todavía tengamos cabida, donde haya lugar para la dignidad humana y la conservación del entorno.

Neoextractivismo y mercado de los *commodities*

Una revisión de la prensa, las estadísticas oficiales o la literatura especializada permite rápidamente percatarse del creciente flujo comercial de materias primas y manufacturas poco elaboradas, viajando de un lugar a otro del mundo antes de configurar un producto final; es posible también seguir el rastro de poderosos capitales que allanan el camino de extracción y tráfico de materias primas, ensamblaje de partes, comercialización de productos y disposición final de los residuos derivados en cada nivel del pro-

ceso, sin importar las consecuencias ambientales ni sociales que ocasionen con ello. En el marco de los cambios en la geopolítica a consecuencia la globalización de los capitales y las mercancías, algunos de los recursos naturales estratégicos son la energía en sus diversas fuentes, los minerales, la diversidad biológica y el agua.

En el caso de América Latina, desde los últimos años del siglo XX, se observa un cambio del modelo de expoliación-acumulación, se ha intensificado notoriamente la expansión de megaproyectos tendientes al control, la extracción y la exportación de bienes naturales, sin mayor valor agregado. Dichos bienes, al convertirse en materia prima de productos más elaborados –generalmente manufacturados y ensamblados en etapas y lugares diferentes–, promueven un comercio desigual e inequitativo que acentúa la tendencia a empobrecer a los países del Sur. Este proceso ha sido nombrado neoextractivismo o "consenso de los *commodities*"[1] (Svampa, 2013).

Siguiendo esa idea, la misma autora denomina "consenso de los *commodities*" al ingreso en un nuevo orden, a la vez económico y político-ideológico, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo cada vez más demandados por los países centrales y las potencias emergentes, a quienes les genera indudables ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico y el aumento de sus reservas monetarias, al tiempo que produce nuevas asimetrías

[1] Maristella Svampa (2013: 31-32) utiliza el concepto de *commodities* en un sentido amplio, como "productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente" o como "productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacional y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento". Ambas definiciones incluyen desde materias primas a granel hasta productos semielaborados o industriales. Para el caso de América Latina, la demanda de *commodities* está concentrada en productos alimentarios, como el maíz, la soya y el trigo, así como en hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros).



y profundas desigualdades en las sociedades latinoamericanas (Svampa, 2013).

Aunque el pillaje y la exportación de materias primas no son actividades nuevas en América Latina, desde el punto de vista económico y social, la demanda de *commodities* ha originado un importante proceso de reprimarización de las economías latinoamericanas, al acentuar la reorientación de éstas hacia actividades primarias extractivas o maquilas, con escaso valor agregado.

Lo anterior trae consigo distintas repercusiones adversas. Una de ellas es la tendencia a la pérdida de soberanía alimentaria a consecuencia de la exportación de alimentos en gran escala para consumo animal o a la producción de biocombustibles. En algunos países esto ha generado o agudizado una profunda crisis alimentaria que, en opinión de diversos autores, constituye una de las dimensiones más urgentes de la crisis del sistema capitalista. La especulación financiera, resultado de la liberalización de los mercados financieros y de productos, impulsada por las políticas neoliberales como parte de un nuevo modelo de acumulación de capital ha sido responsable de la hambruna creciente en diversos países del Tercer Mundo (Oliva y Meza, 2010). En nuestro país, hace unos años, la falta de abasto de maíz llevó a que el precio de la tortilla se duplicara en sólo unos días y nunca regresara al precio original, pese al restablecimiento del abasto. La gran paradoja es que esto haya ocurrido en el centro de origen del maíz, donde las políticas gubernamentales han ocasionado el abandono en el cultivo de granos básicos para autoconsumo mientras promueven su siembra como alimento para ganado de exportación y para la producción de biodiesel, al grado de que en la actualidad no está garantizado el abasto de maíz para consumo de los mexicanos; cada año se importan enormes cantidades de maíz de Estados Unidos (se sospecha que una parte de esas importaciones son maíz transgénico) en lugar de incentivar su producción en el país, bajo el argumento de que es más barato comprarlo que producirlo, pero sin considerar que hay una serie de efectos negativos, como poner en riesgo la soberanía alimentaria o la pérdida de numerosas variedades de maíz y del conocimiento a ellas asociado.

Otras de las expresiones del neoextractivismo o “consenso de los *commodities*” son la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (que incluye también la explotación de gas no convencional o *shale gas*, con la tan cuestionada metodología del *fracking*) y la construcción de grandes represas hidroeléctricas (Svampa, 2013). Tenemos varios ejemplos de ello en Guerrero y en México, desde las modificaciones a la Ley Minera, promovida por Carlos Salinas,[2] el despojo que desde hace años se realiza en Carrizalillo –una de las minas de oro más grandes del país– con la anuencia de las autoridades,[3] el proyecto de nuevas explotaciones mineras en la montaña, promovido por funcionarios estatales, el intento por imponer la construcción de la presa La Parota[4] y el anuncio que hizo el gobierno federal para construir nuevas represas justamente a lo largo del río, que más daños causó con las lluvias torrenciales de septiembre de 2013.

A diferencia de la mayoría de países de América Latina y del llamado Tercer Mundo, en México la mayor parte de las tierras se encuentran bajo propiedad social, es decir, en manos de

[2] Entre otros cambios, la Ley Minera vigente establece que el uso minero del agua y el suelo es preferente a cualquier otro, lo cual significa que legalmente se puede justificar el reemplazo de áreas agrícolas, forestales, de conservación ambiental o habitacionales si debajo hay otorgada una concesión minera.

[3] Carrizalillo es una de las presas de oro a cielo abierto más grandes del continente, que está dejando ganancias multimillonarias a la empresa Gold Corp, mientras que a las comunidades locales, dueñas de los terrenos, sólo les deja algunos empleos mal remunerados, ruptura del tejido social, destrucción de sus áreas agrícolas y contaminación del agua con cianuro, sustancia altamente tóxica.

[4] Según estadísticas oficiales, el estado de Guerrero produce más energía eléctrica de la que consume y el país se da el lujo de exportar electricidad a Centroamérica; con ello se desmantela el argumento de que esa presa es indispensable para el bienestar de los guerrerenses y queda claro que representa un buen negocio para algunos y altos impactos socioambientales para los guerrerenses.



ejidos y comunidades agrarias. Por ello, un punto de inflexión para favorecer el despojo extractivista fue la contra reforma agraria operada por Carlos Salinas en 1994, supuestamente encaminada a "dar certidumbre" a los ejidatarios sobre la tierra, aunque en realidad los colocó en situación de vulnerabilidad, pues ahora sus parcelas pueden ser embargadas o ellos pueden ser obligados a venderlas cuando contienen recursos de alto valor en el mercado (paisaje, minerales, agua, valor inmobiliario, etcétera).

Esto es particularmente importante de discutir, porque forma parte de una lógica a la que ni siquiera los gobiernos calificados de izquierda o progresistas han logrado sustraerse. En América Latina, gran parte de las izquierdas y del progresismo populista suelen sostener una visión productivista del desarrollo que privilegia una lectura en términos de conflicto entre capital y trabajo y minimiza o incluso proscribe las nuevas luchas sociales concentradas en la defensa del territorio y los bienes comunes (Gudynas, 2011). En este marco político-ideológico tan cegado por la visión productivista hacia los principios del paradigma ambiental, la actual dinámica de desposesión se convierte en un punto ciego, por lo que las problemáticas socioambientales son consideradas una preocupación secundaria o sacrificable comparadas con los graves problemas de pobreza y exclusión de las sociedades latinoamericanas.

Es así como aun esos gobiernos de izquierda, ante la necesidad de recursos para sus programas de promoción de mayor equidad social o de combate a la pobreza, se han aliado con los capitales privados multinacionales, cuyo peso en las economías nacionales es cada vez mayor, lo cual limita claramente la acción del Estado nacional que en diversos rubros se ve forzado a plegarse a las "recomendaciones" del capital trasnacional. Existen algunas diferencias en el papel que se asigna al Estado en la forma de instrumentalizar esta nueva fiebre extractiva (algunos se manejan desde la ortodoxia macroeconómica liberalizando su economía a las empresas, y otros realizan directamente la explotación a través de empresas paraestatales) y en la forma de distribuir los exceden-

tes captados por dicha actividad, pero lo que todos defienden es el crecimiento económico como sinónimo de desarrollo, lo cual sólo se logra aumentando las exportaciones y maximizando las inversiones (Gudynas, 2011).

Los escenarios latinoamericanos más paradójicos del “neoextractivismo progresista” son los que presentan Bolivia y Ecuador, pues a pesar de tomar distancia de los procesos de trasnacionalización y subordinación del Estado, no logran sustraerse a la apropiación masiva de la naturaleza y la inserción global subordinada que se traduce en un fuerte apoyo a los sectores extractivos (minería e hidrocarburos, principalmente), medio indispensable para lograr el crecimiento a través de las exportaciones. Y como los recursos generados –sea por la vía de cobros arancelarios mayores a las trasnacionales o recolección directa de regalías a través de paraestatales– son usados para financiar planes de ayuda a los sectores más pobres, políticamente justifican y legitiman los costos sociales y ambientales generados. La paradoja no es menor, toda vez que ha sido justamente en estos países donde, en el marco de fuertes procesos participativos, se han ido naturalizando nuevos conceptos-horizonte como los de descolonización, Estado plurinacional, autonomías, “buen vivir” y derechos de la naturaleza (Gudynas, 2011; Svampa, 2013).

El escenario actual parece indicar que, ya sea en el lenguaje crudo de la desposesión (neodesarrollismo liberal) o en aquel que apunta al control del excedente por parte del Estado (neodesarrollismo progresista), el actual estilo de desarrollo se apoya sobre un paradigma extractivista, se nutre de la idea de “oportunidades económicas” o “ventajas comparativas” proporcionadas por el “consenso de los *commodities*” y lava sus pecados impulsando programas de reciclaje de materiales, ahorro de energía o inclusión de sectores vulnerables.

Además de las diferencias político-ideológicas de uno a otro país, tales posiciones reflejan la tendencia a consolidar un modelo de apropiación y explotación de los bienes comunes con catastróficas consecuencias ambientales –agotamiento de manantiales, contaminación de agua y suelos con metales pesados y otros



tóxicos, extinción de numerosas especies de flora y fauna–,que han sido ya vastamente documentadas, por lo que ahora nos interesa más llamar la atención sobre las repercusiones sociales.

El neoextractivismo se impone desde una dinámica vertical que irrumpe en los territorios y a su paso desarticula las economías regionales profundizando el proceso de acaparamiento de tierras; sea a través de la desposesión o del mero despojo de tierras, vulnera los sistemas ecológicos amenazando con ello las formas de reproducción social; con todo ello genera la expulsión o desplazamiento de numerosas comunidades campesinas o indígenas, violentando procesos de decisión ciudadana y haciendo añicos avances en procesos de democracia participativa que costó años impulsar, produciendo nuevas formas de dependencia y dominación e inaugurando un nuevo ciclo de violación de los derechos humanos y criminalización de la lucha social (Svampa, 2013).

¿Otro futuro es posible?

Ante la crisis planetaria que enfrentamos, cobran gran relevancia las preguntas planteadas por Porto-Gonçalves (2006): ¿qué destino dar a la naturaleza y a nuestra propia naturaleza como seres humanos? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuáles son los límites de la relación del ser humano con el planeta? ¿Cómo continuar con el colonialismo del saber y del poder cuando ya no se puede justificar abiertamente la superioridad de una raza sobre otra ni de un pueblo sobre otro?

Uno de los puntos de partida para imaginar si otro futuro es posible radica en cuestionar la colonialidad del saber, que ha entronizado a la ciencia nacida de la modernidad, como la única forma valida de conocimiento, porque, como ya afirmara Milton Santos (1996), no hay sistema técnico disociado de un sistema de acciones, de un sistema de normas y de un sistema de valores, es decir, toda técnica, siendo un medio, está al servicio de un fin determinado.

Por ello, nos parece relevante resaltar que desde el siglo XX inicia la discusión alrededor de conceptos como estabilidad, resiliencia y adaptabilidad de los sistemas productivos, el principio de incertidumbre o de indeterminación, postulado por Heisenberg en 1925, entre otras discusiones nacidas desde el ámbito de la ciencia. Por otro lado, en el ámbito de la teoría del desarrollo, conjugándolos con el enfoque económico basado en productividad, eficiencia y eficacia, se sentaron bases para cuestionar la irracionalidad de ciertos sistemas productivos altamente ineficientes que producen menos energía que la que requieren como insumo.

Pero, sin duda, dadas las negativas repercusiones sociales del modelo hegemónico, ha sido en la discusión social sobre equidad y participación donde se han generado algunos de los aportes más importantes. Desde hace varias décadas, el concepto de participación fue planteado por las agencias internacionales, organismos no gubernamentales e instituciones internacionales como un objetivo necesario de los programas de desarrollo y de sustentabilidad. No obstante, ni el empoderamiento ni la gobernanza significan por sí mismos alteraciones en las relaciones de propiedad y apropiación, es decir, de las relaciones sociales de producción. Así, en poco o nada cambia el reparto de la riqueza social, según las reglas de la competencia establecidas por el mercado, ni en sus consecuencias en lo que tiene que ver con la diferenciación social y la pobreza.

Pero es justamente en ese punto donde toma fuerza la reflexión teórica y la documentación de numerosas experiencias exitosas sobre manejo de bienes comunes, pues han permitido ir anclando algunas ideas de gran fuerza para vislumbrar la posibilidad de un futuro distinto. En primer lugar, se ha venido documentando que existen y han existido desde hace siglos culturas caracterizadas por una cosmovisión que no concibe el dominio de la naturaleza como algo ajeno susceptible de hacerse (Toledo y Barrera, 2008). En segundo lugar, que producto de esa cosmovisión diversos pueblos indígenas en todo el mundo han prosperado, sin generar procesos como los que ha causado el sistema hegemónico occidental (Boege, 2008). En tercer lugar, que se ha logrado



sistematizar una serie de atributos del recurso o bien común (que no se encuentre seriamente deteriorado, que se disponga de indicadores confiables, que su comportamiento sea medianamente predecible y que la extensión territorial sea manejable) y de los usuarios (dependen del sistema de recursos, entienden cómo opera dicho sistema, hay confianza y reciprocidad, disponen de autonomía para definir sus reglas, existe cierto nivel de organización y liderazgo local) que conducen a una mayor probabilidad de que se formen asociaciones autogestionarias exitosas. Sobre esta base se pueden generar estrategias de gobernanza, es decir, normas e instituciones para el manejo adecuado de los recursos de uso común, sin caer en estereotipos ni falsos dilemas entre lo público y lo privado. Sólo en el caso de México existen más de 30,000 núcleos agrarios (ejidos y comunidades), dueños de 59% de la tierra y que a través del manejo de dos de cada tres unidades de producción rural sostienen a más de tres millones de familias (Ostrom, 2011).

Sin embargo, son justamente esos espacios los que por décadas o siglos han sido manejados y gobernados con lógicas distintas a la occidental, donde se preservan hasta nuestros días importantes reservas de biodiversidad, agua, energéticos y/o minerales, generando la codicia y atrayendo los embates extractivistas. En obvia respuesta a esta embestida del gran capital internacional han surgido numerosos conflictos socioambientales por todo el mundo que tienen por protagonistas a organizaciones indígenas y campesinas, así como de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los bienes naturales, la biodiversidad y el ambiente, dando lugar a aquello que Enrique Leff (2010) denominó la "ambientalización de las luchas indígenas y campesinas y la emergencia de un pensamiento ambiental latinoamericano", y que otros autores refieren como "giro ecoterritorial" (Svampa, 2013).

Aparte de las denominaciones, lo interesante es que se está logrando establecer un lenguaje común y confluencias políticas, caracterizadas por el cruce innovador entre matriz indígena-comunitaria, defensa del territorio y discurso ambientalista: bienes comunes, soberanía alimentaria, justicia ambiental y "buen vivir"

son algunos de los tópicos que expresan este cruce productivo entre matrices diferentes. En este sentido, es posible hablar de la construcción de marcos comunes de la acción colectiva, que funcionan no sólo como esquemas de interpretación alternativos, sino como productores de una subjetividad colectiva (Svampa, 2013).

Porque, finalmente, la expectativa es que, más allá de los discursos del desarrollo sostenible, de las teorías de la sustentabilidad, del pensamiento de la complejidad, de las ecosofías de diferente cuño y las ciencias ambientales, se puedan expresar los imaginarios de los pueblos, de comunidades diferenciadas culturalmente en sus cosmovisiones e intereses, capaces de generar una disposición colectiva para la construcción de otras utopías de futuro, menos tenebrosas y mucho más humanas.

Referencias

Boege, E. (2008). "El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación *in situ* de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas". INAH/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Gudynas, E. (2011). "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa". En Grupo Permanente de Trabajo Sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo*. (21-53). Ediciones Abya Yala/Fundación Rose Luxemburg, Bolivia.

Leff, Enrique (2010). "Imaginarios sociales y sustentabilidad. Medio ambiente y diálogo de saberes", *Cultura y representaciones sociales*, año 5, núm. 9, septiembre.

Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. UNAM, México.

Santos, Milton (1996). *La naturaleza del espacio*. Hucitec, Brasil.

Svampa, M. (2013). " 'Consenso de los *commodities*' y lenguajes de valoración en América Latina", *Nueva Sociedad*, núm. 244.

Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria/ Junta de Andalucía, España.



Capítulo VI
Los caracoles zapatistas: resistencia indígena al gran capital depredador de la naturaleza y la humanidad

Medardo Reyes Salinas
Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Jaime Salazar Adame
Ángel Ascencio Romero
Cyntia Raquel Rudas Murga

Introducción

El presente trabajo está permeado por el hilo conductor del proyecto global de investigación centrado en la comprensión histórica y concreta de la dialéctica de la humanidad y la naturaleza. Bajo esta lógica se abordan las heroicas luchas de los pueblos y comunidades originarias de México y Nuestra América y en particular de la resistencia revolucionaria zapatista en la defensa de la naturaleza, de la tierra, del cosmos y de sus culturas, sustentadas en la vida comunitaria material y espiritual, en contra de las rapiñas, genocidios, ecocidios y epistemicidios coloniales europeos y en contra de las actuales recolonizaciones de las fracciones imperialistas estadounidenses, canadienses, europeas, japonesas, rusas y chinas.



En este sentido, hacemos un análisis *grosso modo* de los antecedentes históricos de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe, la suerte que corrieron durante el periodo colonial, su situación después de dos siglos de "independencia" de las metrópolis europeas, sus luchas por el reconocimiento de sus derechos colectivos en el plano local, regional e internacional, independientemente de que a finales del siglo XX se observó un salto cualitativo debido a que el movimiento de estos pueblos trascendió las fronteras nacionales al reconocerse como tales, con identidad propia y con una serie de planteamientos sobre el respeto de sus territorios, lengua, cultura, organización social y, desde luego, reafirmando su forma de impartir justicia como un objetivo central, el establecimiento de nuevas relaciones con el resto de la sociedad.

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, resultado del proceso de revisión del Convenio anterior (157), se ha convertido en una herramienta valiosa para los pueblos originarios pues tomaron parte activa en su negociación y, cuando se han visto amenazados por políticas públicas de los gobiernos en turno, al no consultarles y afectarles los megaproyectos, se han hecho escuchar a nivel nacional e internacional y, en una buena cantidad de casos, dichos proyectos han sido cancelados.

En el presente siglo se observa un retroceso de los gobiernos de la región en cuanto a reconocimiento de los derechos colectivos, lo cual se explica en parte por la presencia del gran capital transnacional ávido de los recursos naturales de los pueblos originarios, pues reconocer su estatus autonómico chocaría con los intereses de las oligarquías nacionales y sus aliados internacionales.

Como resultado de lo anterior los pueblos originarios se ven orillados a ejercer sus derechos sin contar con la formalidad del ente estatal, la autonomía, verbigracia los caracoles zapatistas en el sureste mexicano y otras experiencias autonómicas en otras entidades de la República Mexicana como Oaxaca, Morelia y Guerrero, entre otras.

Francisco López Bárcenas, apoyándose en el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, afirma:

> [...] la categoría de indio se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes", agregando que los mejores ejemplos del uso colonial que se hizo de esa categoría se encuentran en los testimonios que revelan la identidad de los misioneros: para ellos los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabía en esa visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas, lo que importaba era el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedaban equiparados, porque lo que contaba era el dominio colonial en el que sólo cabían dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.[1]

Los Estados que surgieron de los escombros de las antiguas colonias se fundaron bajo la idea de un poder soberano, único, una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y, por lo mismo, con iguales derechos para todos. En ella no cabían los pueblos indígenas porque el ideal que dio sustento a este modelo de Estado surgía de una unión de ciudadanos libres, que además se ligaban voluntariamente a un convenio político en el que todos cedían parte de su libertad a favor del Estado que se formaba, a cambio de que éste les garantizara un mínimo de derechos fundamentales, entre ellos la vida, la igualdad, la libertad y la seguridad.

El orden republicano configuró una idea de nación y con ella intentó disolver los elementos indios que persistían en las sociedades americanas. Con el tiempo y de forma discursiva, lo indio fue poco a poco transformándose en lo campesino y, junto con procesos de mestizaje racial y cultural, así como en una diversificación económica, en lo obrero, pero en esencia seguía

[1] López Bárcenas, Francisco. "Las autonomías indígenas en América Latina". En *Pensar las autonomías*. Bajo Tierra/Sísifo, México, 2011, pp. 76-77.



imponiéndose una forma política estatal, lo cual significa que el Estado seguía siendo el espacio oficial para la dirección y los ciudadanos, subalternos que con los mecanismos de representación democrática delegan sus ejercicios políticos al Estado.[2]

En la última década del siglo XX e inicios del presente siglo, la lucha de los pueblos originarios logra trascender el ámbito nacional y, desde luego, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo jugó un importante papel en esta lucha; igual significado tuvieron los preparativos de los gobiernos de América Latina para celebrar supuestamente los 500 años del "descubrimiento" (1992) del continente por los colonizadores europeos.

> Las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas, no siempre con ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo de sus propias culturas, elaboración y ejecución, así como la puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas.[3]

Los movimientos de los pueblos indígenas y su lucha por la autonomía son una preocupación para los grupos económicos y políticos dominantes, porque forman parte de otros movimientos sociales de América Latina que resisten a las políticas neoliberales y sus efectos sobre la humanidad, pero también son parte integrante de los amplios sectores sociales que impulsan propuestas alternativas que buscan remontar la crisis civilizatoria en que se

[2] Barbosa de la Puente, Flavio. "Autonomía y revolución. Una mirada de la construcción autonómica en México y Bolivia". En Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. Ediciones Eón/UNAM, México, 2009, p. 48.

[3] López Bárcenas, Francisco. *Op. Cit*., p. 72.

encuentra el mundo, que se materializa en crisis económica, política, ecológica y, sobre todo, del horizonte humano. Sólo que, a diferencia de los demás movimientos, los que protagonizan los pueblos indígenas y sus organizaciones son más radicales y profundos en sus planteamientos, tanto por los métodos de lucha que han utilizado para hacerse presentes –la mayoría de las veces de manera pacífica pero cuando esto no es posible, de manera violenta–, porque sus demandas, para ser posibles, requieren de una transformación profunda de los Estados nacionales y sus instituciones, lo que prácticamente nos llevaría a la refundación de los Estados en Latinoamérica.[4]

Afirma Francisco López Bárcenas que hay dos características de la lucha de los movimientos de los pueblos originarios en el momento actual: la primera se refiere al planteamiento de la autonomía de estos pueblos como eje central de sus demandas, pues se requiere una nueva reconstitución de las relaciones entre los pueblos que coexisten en cada uno de nuestros países; mientras que atribuye la segunda a la debilidad del Estado-nación como resultado de más de tres décadas de políticas neoliberales. El Estado se ha convertido en un ente famélico, sin sustento social para emprender una tarea de tal magnitud, pues ha pasado a ser un simple administrador de los intereses del gran capital en alianza, desde luego, con las oligarquías dóciles de nuestro continente.

Otro componente que está presente en las demandas de los pueblos originarios para la creación de los espacios autonómicos en nuestras sociedades está relacionado con el fuerte debilitamiento del ente estatal, producto del empuje de las fuerzas económicas internacionales para que se vaya retirando de la esfera pública, reduciéndolo a simple gerente de los intereses capitalistas.

El discurso de la clase política que ha detentado y detenta el poder en América Latina y el Caribe, con raras excepciones, está lleno de argumentos para soslayar las demandas de los pueblos originarios; va de lo más burdo, al señalar que no es necesario reconocer el ente autonómico, pues los derechos de estos pueblos



[4] López Bárcenas, Francisco. *Op. Cit.*, p. 74.

están reconocidos en la carta fundamental de cada uno de nuestros países, hasta llegar a lo absurdo al plantear que al reconocer las autonomías el Estado-nación se pulverizaría, situación que la realidad de otros países (Nicaragua) se ha encargado de refutar.

El Estado-nación se ha visto fortalecido con dicha medida (la creación de regiones autonómicas en 1987), pero al abanico de argumentos le agregaríamos otro factor que algunos especialistas en materia indígena denominan "fiebre" de reformas constitucionales en nuestra América Latina. Supuestamente para "reconocer" los derechos de los pueblos originarios, los gobiernos en turno han realizado infinidad de reformas constitucionales, el resultado es ya conocido: invisibilizar al sujeto autonómico, reconocer a través de dichas reformas una gran cantidad de derechos que difícilmente puede ejercer en forma colectiva.

Compartimos la opinión de Francisco López Bárcenas acerca de que en pleno siglo XXI, independientemente de que tomaron parte activa en los movimientos independentistas, la suerte de los pueblos originarios de este nuestro continente no ha cambiado; al contrario, la clase mestiza que ha gobernado se ha encargado de despojarlos de los pocos derechos que conservaban del periodo colonial.

Los pueblos indígenas de América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias. Las guerras de independencia del siglo XIX acabaron con la colonización extranjera –española o portuguesa– pero quienes accedieron al poder siguieron viendo a los pueblos indígenas como colonias que las clases hegemónicas escondieron tras la mascarada de los derechos individuales y la igualdad jurídica, pregonadas por el liberalismo decimonónico, lo cual, ante la evidencia de la falsedad de ese argumento, ahora se esconde bajo el discurso del multiculturalismo conservador que se manifiesta en reformas legales que reconocen las diferencias culturales de las poblaciones de los Estados aunque éstos siguen actuando como si no existieran.[5]

[5] López Bárcenas, Francisco. *Op. Cit.*, p. 75 .

Son esas clases hegemónicas las que ponen el grito en el cielo ante el reclamo indígena de reformar o refundar los Estados para adecuarlos a las realidades pluriétnicas de sus habitantes, afirmando de que de aceptar los reclamos de los pueblos indígenas, los Estados terminarían hechos pedazos. Aunque la realidad sería otra si se pactara un nuevo Estado en el que los pueblos indígenas fueran reconocidos como sujetos políticos autónomos; seguramente los Estados se fortalecerían y entonces las fuerzas económicas del libre mercado perderían hegemonía en el diseño de sus políticas antipopulares.[6]

La autonomía, una demanda central de los pueblos originarios

Si queremos elevar a rango de derecho fundamental la autonomía étnica o autonomía de los pueblos, es necesario que pensemos que todos los pueblos con identidad particular tienen el derecho de elegir sus propias formas de autoorganización y autodeterminación.

Gustavo Esteva, refiriéndose a la lucha de los pueblos originarios por su autonomía, afirma que

> […] no sólo demandan reconocimiento y respeto para lo que ya tienen. No les basta que sus formas de existencia adquieran cobertura legal. Quieren que la sociedad se abra a la coexistencia armónica entre diversos pueblos y culturas. Aspiran a que sus prácticas cotidianas de gobierno, que les han permitido sobrevivir con todo en contra, dejen de ser vistas como reminiscencias del pasado. Su resistencia a la pesadilla neoliberal comprende la conciencia de que la democracia formal se sigue empleando para adormecer a la gente y mantenerla atrapada en ilusiones que no son nuevas ni liberales.[7]

[6] López Bárcenas, Francisco. *Op. Cit.*, p. 74.

[7] Esteva, Gustavo. "Otra autonomía, otra democracia". En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra/ Sísifo, México, 2011, p. 124.



Uno de los elementos centrales en la demanda de la autonomía de los pueblos originarios es la historicidad de sus derechos colectivos (territorio, lengua, organización social, usos y costumbres, etc.), y dicho elemento ha quedado plasmado tanto en el ámbito nacional como en el internacional al reconocer quiénes son los pueblos indígenas en el Artículo 1, inciso b del Convenio 169 de la OIT, donde se establece a quiénes se aplica dicho Convenio:

> a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas.[8]

Asimismo, cuando un órgano jurisdiccional determina sus derechos colectivos (territorio) nos referimos a los precedentes establecidos por la Corte Interamericana de Derechos Humanos referentes a casos de violación de derechos de los pueblos originarios en nuestro continente.[9] Señala David Chacón Hernández:

> Cuando el elemento histórico existe, es un factor que fortalece la intención de un pueblo de ver cierto grado de libertad; si la historia es parte inherente de un pueblo, existen, por consiguiente, mayores razones para fundamentar la necesidad de una autodeterminación. Con esto, hay que entender que si la libertad individual es un derecho

[8] Cfr.Gómez, Magdalena. "Derechos indígenas". Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Instituto Nacional Indigenista, México, 1991, p. 43.

[9] Díaz Sarabia, Epifanio. "La vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo". En Medardo Reyes Salinas y Enrique González Ruiz (coords.), *Violencias sistémicas: los derechos humanos en México, América Latina y el Caribe*. Ediciones Eón, México, 2012, pp. 199-202.

> fundamental, también lo debe ser la libertad colectiva y que admite diversas posibilidades de manifestación, una de ellas es precisamente la autonomía.[10]

Ante la pregunta de cómo ejercer la soberanía, David Chacón Hernández responde:

> Para que la soberanía interna tenga sentido democráticamente, el poder ha de ser más horizontal; además debe ser compartido, lo que no admite verticalidades rígidas. Para que la soberanía interna sea efectivamente del pueblo, todos los componentes demográficos habrán de poseer canales para decidir tanto en asuntos generales, como en asuntos locales. La esencia de la soberanía, que es el ejercicio del poder político de manera legítima. Este ejercicio de la soberanía admite que la diversidad de grupos que conforman el pueblo participen diferenciadamente, lo que no quiere decir que sean desiguales, sino al contrario, que la diferencia sea la base de la igualdad.[11]

El mismo autor, refiriéndose a la falta de voluntad de la clase gobernante en México para reconocer los derechos colectivos de los pueblos originarios, señala:

> Es tremendamente decepcionante ver que la negación de la pluralidad está en la mentalidad de la clase política que comanda los poderes federales, estatales y municipales. La visión que de nación existe en muchas de las principales figuras políticas de México es aún monocultural, aunque se haya insertado un nugatorio reconocimiento de la pluriculturalidad (reforma al Artículo 4° constitucional, 1992), donde se reconoce la pluriculturalidad del Estado mexicano desde hace más de una década.

[10] Véase Chacón Hernández, David. *Democracia, nación y autonomía étnica. El derecho fundamental de los pueblos indígenas*. Porrúa, México, 2009, p. 245.

[11] *Ibid*., 148.



> El precepto constitucional que así se refiere esta aún muy distante de su eficacia real a la hora de implementar cualquier política en relación con los indios mexicanos. La sensación de su falta de capacidad para autodeterminarse sumerge lo que existe de pluralismo en un tutelaje asfixiante que no representa sino la inseguridad mestiza de revelar su parte indígena que no va acorde con los criterios de modernización y progreso. Tal vez el deseo de muchos de ver un país más vinculado al primer mundo no se puede dar el lujo de ser tan plural debido a que las culturas indígenas no están, en esa perspectiva, en la lógica de una mentalidad que haga dar el salto a un nuevo concepto de país en el que su nivel sea más homogéneo en su proyección. Dicho en otros términos, lo indígena, lo autóctono es chocante con la forma que representa "el primer mundo el desarrollo", bajo el cual la solidez de un nacionalismo es, al parecer, uno de los paradigmas más indispensables.[12]

Los pueblos indígenas de América Latina sufrían y sufren el poder de un colonialismo interno. Por eso los movimientos indígenas, a diferencia de otros tipos de movimientos sociales, son luchas de resistencia y emancipación, por eso su demanda se aglutina en la lucha por la autonomía, por eso las preocupaciones de las fuerzas imperiales aumentan en la medida en que los movimientos crecen, por eso es que el logro de sus demandas implica la refundación de los Estados nacionales.

Pero el reconocimiento de la autonomía, en cualquier escala, no supone que ésta deba construirse "desde arriba"; de hecho, ni el reconocimiento mismo, si es tal, es una concesión desde arriba, pues siempre es una conquista de los sujetos que luchan por la autonomía. La experiencia, incluyendo la mexicana, enseña que los de arriba nunca reconocen el derecho de autonomía si no media la presión y la fuerza de los de abajo. El reconocimiento tampoco construye vida autónoma alguna, pues su propósito es convenir que las tareas emprendidas por los pueblos para edificar

[12] *Ibid*., p. 315.

sus autogobiernos y conducir sus propios asuntos son parte del proyecto de toda la sociedad nacional; es decir, la autonomía se asume como un valor compartido y una meta democrática que merece el apoyo de todas las instituciones que la propia sociedad se ha dado.[13]

La autonomía de la que hablan los sectores indios (autonomía indígena, originaria, campesina y municipal) se refiere a la posibilidad legal de que los gobiernos locales puedan estructurar sus propias fuerzas y apunta al empoderamiento de la comunidad; esto es, a la posibilidad de definir y realizar las opciones en lo local, pero en relación con los otros niveles de la administración.[14]

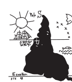
Constitución del sujeto autonómico en la Selva Lacandona y Los Altos de Chiapas

Como afirma Francisco López Bárcenas:

> El indigenismo asumió muchos rostros pero todos ellos pueden agruparse en dos etapas de su instrumentación: la etapa de la integración y la de participación. En el primer caso se trató de un indigenismo corporativo y comenzó después del Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, en el Estado mexicano, realizado en 1940, cuyo lema central fue la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional, objetivo que se pretendió lograr por vía de la castellanización. Décadas después de mantener una política de corte culturalista y de que fueran únicamente funcionarios mestizos quienes diseñaran las políticas indigenistas, los órganos estatales evolucionaron hacia lo que se conoció como indigenismo de participación, para lo cual buscaron que las comunidades indígenas participaran en el diseño de los programas gubernamentales enfocados hacia ellas al tiempo

[13] Cfr. Díaz Polanco, Héctor. "Juntas de Buen Gobierno, ¿una etapa superior de la autonomía?", *Memoria*, núm. 176, octubre, 2003, p. 16.

[14] Véase Barbosa de la Puente, Flavio. *Op. Cit*., p. 61.



> que extendían su alcance a programas de desarrollo, lo cual avanzó a lo que los académicos denominaron como etnodesarrollo.[15]
>
> Se necesita que las comunidades indígenas se constituyan en sujetos políticos con capacidad y ganas de luchar por sus derechos colectivos, que conozcan la realidad social, económica, política y cultural en que se encuentran inmersos, así como los diversos factores que inciden en su condición de subordinación y los que pueden influir para trascender esa situación, de tal manera que les permita tomar una posición sobre sus actos.[16]

El mismo autor continúa:

> […] cualquiera que sea la tendencia autonómica que se exprese en los movimientos indígenas, lo que se ve en estas luchas es que la construcción de autonomía es una propuesta concreta, la necesidad de formular, desde los actores políticos y de manera seria y profunda, una política de respuesta a la pluriculturalidad de las sociedades latinoamericanas, situación reconocida en la Constitución Política de los Estados latinoamericanos donde suceden pero negadas en la realidad.
>
> Porque el reconocimiento de la pluriculturalidad de la sociedad, sustentada en la presencia de sus pueblos indígenas –como muchas Constituciones Políticas reconocen– obliga a los Estados y a las sociedades a reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo, y en consecuencia a garantizarles sus derechos, lo cual conllevaría modificar las bases sobre las que se fundan los Estados, sin dejar de ser lo que son, pero sin conservar su condición de sociedades colonizadas.

[15] López Bárcenas, Francisco. *Op. Cit.*, p. 80.

[16] López Bárcenas, Francisco. *Autonomías indígenas en América Latina*. Centro de Asesoría para los Pueblos Indígenas/MC Editores, México, 2007, p. 51.

> En otras palabras, las autonomías que los pueblos indígenas luchan por construir son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante, con presencia previa inclusive a la formación de los Estados nacionales y que a pesar de las políticas colonialistas impulsadas contra ellos conservan su propio horizonte de vida. Las autonomías son cuestiones de derecho, no de políticas. Crean obligaciones del Estado con los pueblos indígenas, no le dan facultades para que desarrolle las políticas dirigidas a ellos que a él le parezcan convenientes.[17]

Refiriéndose a las experiencias autonómicas en varias entidades de la República Mexicana (Oaxaca, Michoacán, Guerrero y Chiapas), Yocotzin Bravo Espinosa afirma que

> [...] los pueblos indígenas en nuestro país ejercen su derecho a la autonomía para organizarse política, jurídica, cultural, económica y socialmente. A partir del ejercicio de este derecho, constituyen, estructuran y funcionalizan sus regímenes de gobierno no sólo a nivel comunal –como lo establece la constitución– sino también a nivel municipal y regional, así como crean sistemas normativos en diferentes ámbitos, paralelos y alternativos a los gubernamentales oficiales. La legitimación de su gobierno y normas proviene de las propias colectividades indígenas, pues son éstas quienes con base en sus culturas, cosmovisiones, necesidades y contextos propios los construyen y dotan de contenido.[18]

Compartimos la opinión de Yocotzin en cuanto a que el ejercicio autonómico de muchos pueblos en México pone en crisis la tesis tradicional que no sólo sustenta al Estado como único sujeto colectivo que ejerce el poder público y monopoliza la creación y

[17] Cfr. *Ibid*., pp. 40-41.

[18] Véase Bravo Espinosa, Yocotzin. "El municipio indígena desde dos experiencias: Oaxaca y Chiapas". En Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. Ediciones Eón/UNAM, México, 2009, p. 122.



aplicación de la norma, sino también al derecho que lo fundamenta y estructura, el cual niega el reconocimiento de los derechos de estos pueblos con los alcances y niveles que demandan.[19]

Como se puede apreciar, los municipios autonómicos creados por las bases zapatistas difieren de los municipios oficiales reconocidos por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

> […] como podemos ver, estamos ante dos formas de ejercer el gobierno: una que se determina desde arriba, de manera vertical, es decir desde la federación, las entidades federativas y los municipios; y la segunda que se constituyen desde abajo, desde las comunidades y pueblos indígenas que conforman niveles superiores de gobierno, donde el poder público no es delegado por un órgano central superior, sino es atribuido desde centros de poder comunales.[20]

> […] Esta ceguera jurídica por parte del Estado ha determinado que los pueblos indígenas en diversas partes del país consoliden procesos de defensa, ejercicio y construcción de sus derechos, tales como la autonomía, el territorio, la impartición de justicia indígena, etcétera, lo que ha originado la constitución de centros alternos, y algunas veces contrapuestos, de poder o gobierno, así como de creación y aplicación normativa en diferentes niveles que rebasan la juricidad y los centros de poder público establecidos por el Estado.[21]

Coincidimos con la autora, pero además habría que señalar que no solamente se trata de una ceguera jurídica, sino que ésta va acompañada de una falta de voluntad política y de una dosis de racismo de la clase política mexicana al negarles esos derechos colectivos a los pueblos originarios, violentando, desde luego, la normatividad nacional al reconocer la pluriculturalidad del Estado mexicano (1992) y al firmar y ratificar el Convenio 169 de la OIT (1991).

[19] *Idem*.
[20] *Ibid*., p. 123.
[21] *Ibid*., pp. 93-94.

Una característica importante del proceso autonómico implementado por las bases zapatistas a partir de 2003, como resultado de "La Otra Campaña", es que las comunidades de apoyo zapatista han optado por la impugnación de las instituciones del Estado, rebasando instrumentos como la interlocución con el gobierno para resolver problemas básicos, el rechazo a programas gubernamentales y la injerencia gubernamental en sus decisiones y formas de gobierno. "Frente a ello, consolidan principios como el mandar obedeciendo plasmado en el ejercicio de su gobierno, la construcción colectiva de soluciones a sus problemáticas y necesidades elementales conforme sus contextos sociales y culturales, así como delimitan su propio espacio bajo la denominación de territorio rebelde zapatista".[22]

Al conformarse el territorio zapatista como el espacio donde sus autoridades se atribuyen la facultad de tomar decisiones, dictar actos de gobierno y crear y aplicar sus normas se rompe con la división territorial, política y administrativa del municipio legalmente reconocido,[23] lo cual ha provocado un constante enfrentamiento con los gobiernos municipales oficiales por el control geográfico, es decir, por la forma de delimitarlo, llamarlo, distribuirlo, gestionarlo, y por el tipo de decisiones y acciones que se realizan sobre él.

El proceso autonómico zapatista, del cual los MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas) forman parte, se ha acompañado de un continuo hostigamiento por parte del Estado.

> Los diferentes niveles de gobierno han impulsado diversas medidas dirigidas a desarticular este proceso, entre las que se encuentran: la militarización del territorio zapatista, formas de vigilancia a través de diferentes grupos policiacos, el impulso de políticas de asistencia

[22] Cfr. Bravo Espinosa, Yocotzin. *Op. Cit*., pp. 111-112.

[23] ENLACE, Comunicación y Capacitación. *Para comprender las autonomías. Una experiencia de aproximación desde tres experiencias en Chiapas*. México, 2004. Citado por Bravo Espinosa, Yocotzin. *Op. Cit*., p. 112.



> social y programas públicos (educación, salud, proyectos productivos, etc.) en las mismas zonas donde se construyen los proyectos autonómicos zapatistas con el objeto de debilitar y fragmentar a las comunidades, y la agrupación de paramilitares creados para hostigar a las bases de apoyo zapatistas y a las autoridades autónomas.[24]

David Chacón Hernández se refiere a la experiencia vivida por los caracoles zapatistas: "no se trata de idealizar dichas experiencias étnicas para ser propuestas a todos los países, ni siquiera a todo México; se trata de advertir con un ejemplo claro –y, como veo, contundente– que las autonomías particulares son posibles en apego a la realidad y a las necesidades de cada pueblo".

El mismo autor, contrariando el argumento político de las clases dominantes en América Latina y el Caribe cuando los voceros de las oligarquías señalan, en alianza con sus congéneres, que en la arena internacional las prácticas democráticas de los pueblos originarios son un elemento ajeno a las sociedades y, de este modo, no reconocen los derechos colectivos de estos pueblos, aunque este tipo de democracia participativa debería tomarse como modelo de representación política en lugar del liberal, impuesto por occidente.

> Si las decisiones comunitarias se toman principalmente por los consejos de ancianos o por los líderes de las comunidades, no altera la democracia sino que la dota de mayores contenidos. En esencia, en todo concepto de democracia subyace la idea de que existe un gobierno y que ese gobierno sea del pueblo, para el pueblo y por el pueblo. Si las prácticas de las comunidades indígenas cumplen con este supuesto, no hay por qué dudar de una práctica política al interior de las comunidades, lo que es más, tampoco habría por qué no integrarlas a una democracia más amplia en el concierto nacional.[25]

[24] Véase Bravo Espinosa, Yocotzin. *Op. Cit*., pp. 113-114.

[25] Chacón Hernández, David. *Op. Cit*., p. 313.

Referente a la presión de la normatividad internacional sobre la legitimidad de la democracia señala Chacón Hernández:

> […] las recomendaciones, los debates, los instrumentos normativos de carácter internacional juegan a favor de la legitimidad democrática que consiste, en este caso, en incluir a los diversos, a los distintos, tolerantemente con todas sus formas, siempre y cuando se ajusten contractualmente a un mínimo de criterios a seguir. La no exclusión consiste no solamente en tomar en cuenta a individuos distintos culturalmente, sino de incluirlos con sus particularidades. En el caso de los pueblos indígenas, su particularidad más resaltada es el colectivismo con el que conviven. Luego, entonces, la democracia ha de ser la inclusión de los pueblos con sus especificaciones culturales, sociales, políticas y consuetudinarias.[26]

En el comentario anterior el autor hace énfasis en el argumento esgrimido por la clase política mexicana al suponer que si las prácticas de los pueblos originarios se incluyen, la democracia pierde legitimidad. Consideramos que dicho autor comete un error cuando afirma que "todo ese proceso que se da en la arena internacional conlleva a tomar en cuenta al "otro" como una forma de darle legitimidad a la democracia", cosa muy distante en la práctica de la clase política mexicana pues parece no percibir lo que ocurre en el actual milenio, pero lo más grave del asunto, consideramos, es que sus gobiernos en turno han sido partícipes de todo ese proceso que se da a nivel regional y mundial; en otras palabras, se dan dos procesos divorciados uno del otro, porque una cosa es su participación en los foros internacionales y la otra es darle un vistazo a la normatividad interna pues, si se lleva a cabo esto último, será evidente la gran cantidad de candados en la legislación mexicana correspondiente a derechos humanos, limitantes pensadas, al parecer, para no cumplir con esa serie de

[26] *Ibid*., p. 314.



compromisos contraídos con sus contrapartes a nivel regional e internacional.

Lo ideal sería, como lo plantea, Chacón, que todo ese conjunto de normas se viera reflejado en la construcción de esa nueva relación de los pueblos indígenas, en este caso particular con el Estado mexicano, y desde luego con el resto de la sociedad no indígena.

Muchos pueblos indígenas, como sujetos étnicos, ya viven una autonomía *de facto* (verbigracia los caracoles), pero no hay una concordancia entre el plano legal y el *factum*. Tampoco se trata de anteponer la formalidad a la realidad o viceversa. Los dos planos, formal y material, son importantes, de tal modo que una autonomía formal sin base real no es autonomía, mientras que una experiencia factual de autonomía no tiene garantías de permanencia.[27]

Por otro lado, discrepamos con Chacón Hernández cuando señala que las autonomías *de facto* pierden efectividad por no contar con la venia del Estado, pues lo ideal sería que si la autonomía tiene bases reales y el Estado donde se encuentran los pueblos indígenas ha contraído una obligación internacional como el Convenio 169, lo conducente es reconocer dicha autonomía, pero eso dista mucho de la realidad cuando menciona que si no se cuenta con la formalidad estatal, la autonomía *de facto* pierde eficacia; desde luego, si el proceso carece de mecanismos estatales para ejercitar esos derechos colectivos de los pueblos originarios, dicho proceso estará sometido al hostigamiento y desgaste por todos los niveles de gobierno, experiencia vivida por las Juntas de Buen Gobierno en Los Altos y la Selva Lacandona de Chiapas.

Si bien es cierto que el Estado no ha creado las condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos originarios, aunque tiene una responsabilidad contraída como resultado de un tratado internacional, el hecho de adecuar la norma nacional para ser congruente con lo pactado en el ámbito internacional no lo exime de responsabilidad; de acuerdo

[27] *Ibid*., p. 246.

con el Artículo 27 de la Convención de Viena sobre Tratados Internacionales, "una parte no podrá invocar las disposiciones de su derecho interno como justificación del incumplimiento de un tratado".[28]

El mismo autor afirma también:

> La importancia de la positivación del derecho a la autonomía es para forjar una garantía jurídica. La formalidad puede jugar un papel instrumental importante a favor de los pueblos aborígenes. Por otro lado, sin reconocimiento positivo juega un papel totalmente en contra. Pues si el orden jurídico es válido independientemente de lo justo o injusto, está claro que en un régimen que no es sensible a las necesidades de las etnias en el país que dirige, una legislación sin autonomía es legal, aun sin legitimidad. Pero en el plano de los derechos fundamentales, si se llegan a reconocer en el orden mundial, y aún más, si se logra establecerlos a nivel de documentos vinculatorios, el derecho positivo tendrá que amoldarse al derecho superior, en este caso la norma internacional.[29]

La práctica de una buena cantidad de Estados (México es uno de ellos) nos señala que han contribuido en gran medida en la formulación de normas en el ámbito internacional y regional en el reconocimiento de derechos humanos de las mujeres, niños y niñas, migrantes, indígenas, portadores del VIH, etc., y que, desde luego, han significado un avance importante para la protección de los derechos de estos sectores vulnerables de nuestras sociedades, aunque en el ámbito nacional se observa esa falta de voluntad para crear las condiciones para materializar esa serie de disposiciones;[30] por tanto, estos sectores se ven obligados a implementar mecanismos para hacer realidad dichos derechos,

[28] Véase Monroy Cabra, Marco G. *Derecho internacional público*. 4a edición. Temis, Bogotá, Colombia, 1998, pp. 136-137.

[29] Chacón Hernández, David. *Op. Cit.*, p. 249.

[30] En opinión de Medardo Reyes Salinas, existe un gran abismo entre el activismo del gobierno mexicano en el ámbito internacional y regional sobre



como el caso particular de los pueblos originarios de México al crear los municipios autónomos en la Selva Lacandona y Los Altos de Chiapas.

El giro que ha dado la evolución del Estado-nación, en relación con todo el entorno económico, social, cultural, político y jurídico, es lo que viene a determinar que los pueblos proclamen su necesidad histórica de ser ellos mismos y no agentes dirigidos por un poder superior y ajeno. Los pueblos indígenas del mundo han adquirido conciencia de que pueden tener un lugar específico en la historia como sujetos diferenciados y que no están condenados a desaparecer, no al menos con su conformidad.[31]

Con la autonomía ni la unidad nacional es un peligro ni la autonomía individual desaparece. En primer lugar porque la unidad es, en muchos casos, una ficción y además la autonomía, como un nuevo pacto social, puede más bien dar un impulso a la unidad plural y a una real integración en lugar de mantener sin legitimidad la anexión forzada y el colonialismo interno.[32]

Compartimos la opinión de Francisco López Bárcenas cuando afirma que "Hay que celebrar que muchos pueblos y comunidades indígenas hayan decidido no esperar pasivamente a que los cambios vengan de fuera y se hayan enrolado en la construcción de gobiernos autónomos, desatando procesos donde se ensayan nuevas formas de entender el derecho, imaginan otras maneras de ejercer el poder y construyen otros tipos de ciudadanía".[33]

En opinión de Mario Campos Hernández y Medardo Reyes Salinas, sin lugar a dudas, el tema que prioritariamente preocupó a los pueblos indígenas en 1992-1993 fue la necesidad de impulsar el desarrollo integral de la región de la costa- montaña tan olvidada por la política de los diferentes gobernantes de nuestro país y

---

la promoción y protección de los derechos humanos y su observancia de los mismos en la esfera nacional.

[31] Véase Chacón Hernández, David. *Op. Cit*., p. 250.

[32] *Ibid*., p. 251.

[33] López Bárcenas, Francisco. *Autonomías indígenas Op. Cit*., p. 61.

del estado de Guerrero. Dicho desarrollo no será posible si no se trabaja por lograr la infraestructura necesaria que posibilite tan deseado objetivo. Clarificar los pasos para el logro del desarrollo integral implicó que primero se trabajara en tomar conciencia de que los cambios no los da el tiempo, como muchos de manera ingenua lo han creído, lo cual hacía que existiera un pueblo pasivo que esperaba que los cambios se dieran de manera mágica, con el correr de los años. Por consiguiente, se requería la participación, para demostrar que los cambios más bien dependen de los pueblos cuando se hacen gestores y responsables de su proceso de desarrollo; por tanto, se tuvo que trabajar por una conciencia colectiva, porque un desarrollo integral de los pueblos requería de su participación como sujetos de este cambio.

De esta manera, el paso siguiente después de la toma de conciencia es construir la organización y la unidad de los pueblos de las diferentes lenguas; ese proceso llevó su tiempo, hubo necesidad de trabajo de campo con el objetivo de platicar con las autoridades y los habitantes de dichos pueblos para plantear la necesidad de realizar más asambleas, a la par que se continuaba con la tarea de crear conciencia y construir la organización y la unidad.[34]

En 2003, la sociedad civil nacional e internacional vio nacer los caracoles zapatistas como un nuevo ejercicio fáctico de la autonomía. En este sentido, los caracoles se volvieron una expresión constructiva de la comunidad frente al Estado.[35]

Las comunidades que emprenden el camino autonómico han ido fusionando, con el tiempo, distintas tradiciones, corrientes o estrategias de lucha; muchas veces, pasando de lo legal al abierto

[34] Campos Hernández, Mario y Reyes Salinas, Medardo. "Proyectos productivos en la Costa-Montaña: parte integrante del Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria". En Medardo Reyes Salinas y Homero Castro Guzmán (coords.), *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria Costa-Montaña de Guerrero*. Plaza y Valdés/UAG, México, 2008, pp. 25-27.

[35] Cfr. Barbosa de la Puente, Flavio. *Op. Cit.*, pp. 57.



conflicto frente al Estado y/o los grupos de poder económico y político, desde los locales hasta los internacionales.[36]

> El paradigma del Estado-nación moderno se pone en crisis y se cuestiona como la mejor vía de la unificación política, social y económica. Están surgiendo nuevos paradigmas tan valiosos como los que en su momento nos presentó el renacentismo […] pues en el siglo veinte, a lo largo y ancho, fue cuando por diversas convulsiones étnicas en todo el mundo, logramos constatar que, en efecto, el paradigma moderno se tambalea. Y aunque aún no cae, es factible ver una transformación tanto en el plano real como en el conceptual. Será, en lo posterior, nuestra tarea apostarle a una nueva visión de construir la unidad y la integridad política que […] pretendemos, más democrática, tan democrática como en su momento pretendió ser el Estado-nación.[37]
>
> […] Mantener la visión de pueblos étnicos como menores de edad, incapaces de autorregirse, es una actitud poco acorde con la realidad contemporánea [...] Realmente no hay razones para que la irracionalidad de lo recalcitrante impida que los pueblos sean libres de determinarse.[38]

Las Juntas de Buen Gobierno, ¿entes autonómicos?

> A pesar de la amplia presencia de los indios en México, tanto por su tradición cronológica como culturas de raíz en este país, como por su existencia cuantitativa –traducida en un importante porcentaje de la población nacional–, la negación que de ellos se había venido realizando explota en el movimiento de la Selva Lacandona con el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional […] A partir de entonces, el movimiento indígena se ha convertido en una fuerza nacional, que

[36] Cfr. *ibid*., p. 66.
[37] Chacón Hernández, David. *Op. Cit*., p. 53.
[38] *Ibid*., p. 252.

> no significa ya un conjunto de demandas de carácter local, sino que es la pugna por la obtención del reconocimiento de una serie de derechos para todos los pueblos indígenas que hoy existen con más fuerza y vigor, con más conciencia de la identidad y con más deseos de preservarse con todas sus tradiciones, sus lenguas, sus cosmovisiones y sus propias formas de organización social.[39]

El levantamiento zapatista significó y significa un llamado de atención a la clase política mexicana que ha detentado el poder desde inicios de la vida republicana hasta nuestros días, y su repercusión, desde luego, ha trascendido las fronteras del país para convertirse en un referente internacional para cada uno de los pueblos originarios, independientemente de su ubicación geográfica.

> La insurgencia indígena en Chiapas desde 1994 ha venido a situar el tema de los derechos indígenas en nuestro país en el primer plano de las discusiones políticas, sociales y, especialmente, académicas. El significado de esta insurgencia ha sido una fuerte llamada de atención sobre un problema nacional que, en diversos aspectos, no significaba sino un tema un tanto marginal.[40]

El movimiento indígena en México, afirma David Chacón Hernández, no es un movimiento nacionalista, es decir, con demandas estrictamente de alcance en el país, sino que hoy la lucha indígena es parte de las reivindicaciones de todos los pueblos indios en América y, de hecho, es una contribución y un impulso al movimiento de reivindicación étnica del mundo.[41]

Los Acuerdos de San Andrés pretenden dejar abierta la posibilidad de que los pueblos o las comunidades, solas o en conjunto, determinen el tipo de organización y, junto con ello, el de autonomía que se pretenda twener. En todo caso, el autogobierno étnico fue establecido para ser ejercido en distintos niveles y en distintas

[39] *Ibid*., p. 297.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.



formas, pero todas ellas sobre la base de un reconocimiento de la personalidad jurídica como sujetos de autoridad civil pública que ingresaran a la pirámide jerárquica del poder político; de esta forma, las atribuciones de una comunidad o pueblo autónomo se estipularían en las leyes y, en un momento dado, en la propia Constitución, tanto federal como estatal.

La autonomía de los Acuerdos de San Andrés es, pues, un régimen"Flexible, evolutivo y progresista que permite la existencia de una comunidad –independientemente de su tamaño–, de un municipio, de un conjunto de comunidades, de un conjunto de municipios o, en última instancia, de una región".

Guillermo Almeyra, refiriéndose a la experiencia de los caracoles, afirma:

> No se trata, por consiguiente, de encerrarse en un mundo indígena, sino respondiendo a las necesidades y reivindicaciones de los indígenas, unir a los zapatistas chiapanecos en un amplio frente con los demás zapatistas del país (como el guerrerense, el de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala y otros) en la lucha por construir, con la autonomía, las bases de una economía que privilegie las necesidades populares y el mercado interno, asegurando trabajo con agroindustrias locales y por sentar las bases, simultáneamente, de un Estado construido democráticamente desde abajo y que sea realmente federal al responder a las necesidades regionales. Es decir; aunque la centralización administrativa puede "blindar" momentáneamente las zonas zapatistas y permite, además de una acción social más eficiente, economías de escala, la autonomía significa extender a todo el territorio nacional la descentralización,[43] [por una común voluntad política antiimperialista y anticapitalista].

[42] *Ibid*., p. 301.

[43] Véase Almeyra, Guillermo. "Las Juntas de Buen Gobierno y las autonomías zapatistas", *Memoria*, núm. 176, octubre, 2003, p. 8.

Gilberto López y Rivas, al analizar las experiencias de los caracoles Zapatistas, señala:

> La participación popular en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, en las Juntas de Buen Gobierno (caracoles) y en otras experiencias autonómicas indígenas, no se pretende obviar sus contradicciones y los obstáculos impuestos por la contrainsurgencia y el avance expropiatorio neoliberal. No obstante, su existencia en los espacios zapatistas es una realidad sorprendente que debiera motivar su análisis para concebir formas de organización y participación políticas, sociales, ciudadanas y populares que no devengan maquinarias burocráticas que ignoran los mandatos de la mayoría.[44]

El significado de la creación de los caracoles en territorios rebeldes zapatistas

Entre lo más importante parece encontrarse la transformación de zonas de solidaridad entre localidades y comunidades afines en redes de gobierno municipales autónomos, que a su vez se articulan en redes de gobierno que abarcan zonas y regiones más amplias. Todas las comunidades construyen las organizaciones de redes mínimas de gobierno, así como las redes de alianzas mayores. En todos los casos practican el conocimiento y manejo de la política interna y externa, de barrio y de poblado, de conjunto de poblados que se integran en un municipio, de poblados y autoridades que articulan varios municipios.[45]

[44] López y Rivas, Gilberto. "Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México". En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra/Sísifo, México, 2011, p. 112.

[45] González Casanova, Pablo. "Los 'Caracoles' zapatistas: redes de resistencia y autonomía", *Los desafíos de los movimientos indígenas y campesinos. Revista del Observatorio Social de América Latina*, año IV, vol. 3, núm. 11, mayo-agosto, 2003, p. 16.



> El nuevo planteamiento de los "Caracoles" [...] propone un proyecto alternativo de organización (a la vez intelectual y social) que, arrancando de lo local y particular, pasa por lo nacional y llega a lo universal. En la salida y en la llegada deja a sus integrantes toda la responsabilidad de cómo hacer el recorrido, si de lo grande a lo chico o de lo chico a lo grande, o de las dos maneras, dividiéndose el trabajo con una ruta para unos y otra u otras para los demás.[46]

> [...] La Concreción del proyecto de los Caracoles se da al convertir las luchas por las autonomías y la creación de autoridades en redes de pueblos autónomos. Se trata de un programa de acción, de conocimiento, de perseverancia y dignidad para construir un mundo alternativo, organizado con respeto a las autonomías y a las redes de autonomías. Su objetivo es crear con las comunidades, por las comunidades y para las comunidades organizaciones de resistencia que desde ahora formen mallas a la vez articuladas y coordinadas que les permitan mejorar su capacidad de contribuir a que otro mundo sea posible.[47]

El nuevo planteamiento de los caracoles combina e integra en la práctica ambas lógicas, la de la construcción del poder por redes de pueblos autónomos y la de integración de órganos de poder como autogobiernos de los que luchan por una alternativa dentro del sistema. El planteamiento hace suyos elementos antisistémicos en los que la creación de municipios autónomos rebeldes empieza por fortalecer la capacidad de resistencia de los pueblos y su capacidad de creación de un sistema alternativo. Ambas políticas –la construcción e integración del poder– son indispensables para una política de resistencia[48] y de creación de comunidades y redes de ellas que hagan del fortalecimiento de la democracia, de la dignidad y de la autonomía la base de cualquier proyecto de lucha.

[46] *Ibid.*, p. 17.
[47] *Idem*.
[48] *Ibid.*, p. 18.

Afirma Pablo González Casanova:

> Más que una ideología del poder de los pueblos – gobiernos, los "Caracoles" constituyen y expresan una cultura del poder que surge de quinientos años de resistencia de los pueblos indios de América, y que se inserta en la cultura universal para la construcción de un mundo tan variado como el que implica cualquier alternativa multinacional, multicultural, con civilizaciones distintas, y también con características y valores comunes de los constructores de la misma.[49]
>
> […] Los zapatistas construyen en una nueva etapa de su historia una alternativa pacifica de transición a un mundo viable, menos autoritario, menos opresivo, menos injusto que tenga la capacidad practica de seguir luchando para la paz con democracia, justicia y libertad.[50]

González Casanova se refiere a las lecciones aportadas por los rebeldes de la Selva Lacandona y Los Altos de Chiapas:

> El problema entre hermanos es doble: ni restar ni desarticular. La fuerza de resistir aumenta cuando los pueblos indios no sólo se articulan entre sí, sino con los pueblos no indios que luchan por los mismos objetivos, siempre con respeto a las diferencias personales o religiosas, culturales o tácticas.
>
> La segunda característica consiste en generalizar los conceptos, al tiempo que se generalizan las redes de comunidades. Cuando se generaliza el pensar, tomando en cuenta a los actores sociales pensantes que se integran a las redes de la resistencia y las alternativas, se puede precisar con más facilidad los problemas de la unidad en la diversidad y la posibilidad concreta de que varios actores den las mismas luchas de la misma manera o de distinta manera: así, por ejemplo, si la generalización se hace en relación con la unión de dis-

[49] *Idem*.
[50] *Ibid*., p. 19.



> tintos pueblos mayenses, y de allí se pasa a generalizar incluyendo a pueblos nahuas, mixtecos, tarascos [...] las generalizaciones se enriquecen con las experiencias particulares de la resistencia y las autonomías que los otros pueblos viven y expresan.
>
> La fuerza de la generalización actual es todavía mayor cuando se incluye como actores a los campesinos, a los trabajadores, a los estudiantes que piensan y actúan en función de los mismos objetivos éticos, culturales, sociales de la resistencia y del mundo alternativo, pero que pueden tener varias estrategias y tácticas para alcanzarlos.[51]

El método permite la elaboración de conceptos cada vez más profundos, como cuando se percibe quién está por aumentar la resistencia y quién está por debilitarla, por corromperla o destruirla, sea de manera deliberada o no. El concepto y la fuerza de las redes se profundizan (y esta es una cuarta característica que señala González Casanova en relación con los caracoles zapatistas), cuando tanto en la acción como en la reflexión se pasa de la lucha contra el cacique a la lucha contra el gobernador que apoya al cacique y de allí se sube a toda una "especie" o "clase" de "ricos y poderosos", que apoyan no sólo al cacique contra el que se está luchando, sino aun a otros caciques, políticos y empresarios que apoyan a una compañía transnacional de las que dominan o buscan dominar grandes territorios con proyectos como el Plan Puebla-Panamá.

De pronto se aclara uno mismo, como persona o colectividad, que la lucha contra el cacique no es lucha nada más de un pueblo sino de varios, y que todos los "hombres del poder y del dinero" no sólo apoyan al cacique o a los caciques cuando se sienten amenazados, sino hasta desatan una guerra encubierta o abierta con fuerzas convencionales o no convencionales, militares y paramilitares, destinada a defender sus intereses y valores o a conquistar nuevas riquezas, territorios y poblaciones a cuyos

[51] *Ibid*., pp. 19-20.

habitantes ven como futuros “desplazados”, “enterrados” o “asalariados informales”.[52]

El concepto de los caracoles, para poder concretarse o actualizarse en distintas partes del país y el mundo, y al significar una restructuración del poder desde abajo y por los de abajo, plantea dificultades y posibilidades de traducción de una lengua a otra, de un lenguaje metafórico a otro más o menos directo y de una realidad sociohistórica y cultural propia a una distinta. También plantea el hallazgo de las simpatías y diferencias concretas que en realidades diversas descubren los actores colectivos, rurales y urbanos, asiáticos, africanos o americanos del norte y el sur, europeos y australianos.[53]

Pablo González Casanova, en nuestra opinión, se adelanta en relación con el proceso de ir construyendo la autonomía de los pueblos indígenas en el sureste mexicano previendo cómo debe ser el sujeto del proceso autonómico:

> [...] Dentro del marco legal y nacional, crear la autonomía ejercitada y no depender de que el Estado la reconozca para organizarla, lo que significa darse a uno mismo la tarea y el ejercicio de construir y practicar la autonomía y el autogobierno. El autogobierno se responsabiliza de llevar a la práctica los principios de democracia, justicia y libertad y de hacerlos explícitos con la comunidad o las comunidades que construyan el autogobierno y de las personas que lo integren cuya autonomía de pensamiento y crítica deberá también respetarse.[54]

El autor antes citado avizora los acontecimientos en los territorios rebeldes zapatistas cuando deja ver la posibilidad de “redistritación” o remunicipalización en el escenario donde se está construyendo la autonomía *de facto*; supone como requisito mínimo y prueba de buena voluntad del gobierno el abandono de los

[52] *Ibid*., p. 20.
[53] *Ibid*., pp. 22-23.
[54] *Ibid*., pp. 24-25.



hostigamientos militares y paramilitares que los pueblos indios han sufrido y sufren. Su cese necesario es ineludible para construir el nuevo camino. Si ese camino no se da es porque continúa dominando en el gobierno la ceguera y la pequeñez con que el Congreso rechazó los derechos de los pueblos indios de México. La falta de reconocimiento legal de la autonomía dificultará pero no detendrá la marcha de los caracoles y su vigoroso proyecto de construir y articular las autonomías de los pueblos indios y no indios.[55]

Compartimos el anterior punto de vista, pues las autonomías *de facto* que construyen los pueblos originarios en este país y en otras latitudes se debe, en gran medida, a la falta de sensibilidad política de la clase mestiza que ha detentado el poder en nuestros países, lo cual, como lo hemos señalado en otros trabajos, es el resultado de la reticencia de los gobiernos a no reconocer los derechos colectivos de estos pueblos, constituyéndose las autonomías *de facto* en una salida obligada derivada de que la clase gobernante ha cerrado todos los mecanismos para el establecimiento de nuevas relaciones más justas con dichos pueblos.

De esta forma respondemos la pregunta formulada al inicio de este apartado: ¿las Juntas de Buen Gobierno son entes autonómicos? Sí, lo son, independientemente de la falta del estatuto de autonomía, pues ha quedado demostrado que la autonomía es un proceso que se construye desde abajo y que no necesita permiso de la clase política para su existencia, dado que se la otorgan los pueblos en su práctica cotidiana construyendo redes a nivel local, municipal y regional.

Conclusiones

A más de una década del presente siglo, los pueblos originarios de Nuestra América siguen siendo los eternamente excluidos tanto de las agendas nacionales de los gobiernos en turno, independientemente de que éstos hayan reconocido sus derechos

[55] *Ibid*., p. 27.

en el ámbito nacional (en las constituciones políticas), como del plano internacional a través de instrumentos que los obligan como sujetos del derecho internacional público.

La autonomía sigue siendo la demanda central de los pueblos originarios pues, dicho en otras palabras, solamente a través del ente autonómico se podrán establecer esas relaciones de igualdad entre todos los sujetos de una sociedad respetando, desde luego, el derecho a la diferencia.

La constitución del sujeto y los espacios autonómicos de los pueblos originarios en este país y el resto de América Latina y el Caribe es el resultado de una lucha a nivel local, regional y universal como parte de la democratización de nuestras sociedades.

Las Juntas de Buen Gobierno de la Selva Lacandona y Los Altos de Chiapas se convierten en experiencias autonómicas que han trascendido las fronteras mexicanas constituyéndose en un valioso aporte para los pueblos originarios que luchan en otras latitudes por el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Referencias

Almeyra, Guillermo. "Las Juntas de Buen Gobierno y las autonomías zapatistas", *Memoria*, núm. 176, octubre, 2003, p. 8.

Barbosa de la Puente, Flavio. "Autonomía y revolución. Una mirada de la construcción autonómica en México y Bolivia". En Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. Ediciones Eón/UNAM, México, 2009.

Bravo Espinosa, Yocotzin. "El municipio indígena desde dos experiencias: Oaxaca y Chiapas". En Silvia Soriano Hernández (coord.), *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. Ediciones Eón/UNAM, México, 2009.

Chacón Hernández, David. *Democracia, nación y autonomía étnica. El derecho fundamental de los pueblos indígenas*. Porrúa, México, 2009.

Díaz Polanco, Héctor. "Juntas de Buen Gobierno, ¿una etapa superior de la autonomía?", *Memoria*, núm. 176, octubre, 2003, p. 16.



Díaz Sarabia, Epifanio. "La vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo". En Medardo Reyes Salinas y Enrique González Ruiz (coords.), *Violencias sistémicas: los derechos humanos en México, América Latina y el Caribe*. Ediciones Eón, México, 2012.

Campos Hernández, Mario y Reyes Salinas, Medardo. "Proyectos productivos en la Costa-Montaña: parte integrante del Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria". En Medardo Reyes Salinas y Homero Castro Guzmán (coords.), *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria Costa-Montaña de Guerrero*. Plaza y Valdés/UAG, México, 2008.

Esteva, Gustavo. "Otra autonomía, otra democracia". En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra/Sísifo, México, 2011.

Gómez, Magdalena. "Derechos indígenas". Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Instituto Nacional Indigenista, México, 1991.

González Casanova, Pablo. "Los 'Caracoles' zapatistas: redes de resistencia y autonomía", *Los desafíos de los movimientos indígenas y campesinos. Revista del Observatorio Social de América Latina*, año IV, vol. 3, núm. 11, mayo-agosto, 2003, p. 16.

López Bárcenas, Francisco. "Las autonomías indígenas en América Latina". En *Pensar las autonomías*. Bajo Tierra/Sísifo, México, 2011.

López Bárcenas, Francisco. *Autonomías indígenas en América Latina*. Centro de Asesoría para los Pueblos Indígenas/MC Editores, México, 2007.

López y Rivas, Gilberto. "Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México". En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra/Sísifo, México, 2011.

Monroy Cabra, Marco G. *Derecho internacional público*. 4a edición. Temis, Bogotá, Colombia, 1998.

Capítulo VII
La sustentabilidad en los nuevos movimientos sociales: el caso de los Indignados de España

Zyanya Ocaña Salgado

En el análisis que sigue asumiendo el eje epistémico de la búsqueda de la compleja unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI, se abordan las concepciones sobre la sustentabilidad del movimiento de los Indignados de España.

Con el neoliberalismo se han agravado los problemas locales, nacionales e internacionales relacionados con el dominio y explotación de los recursos naturales y el medio ambiente, uno de los temas más afectados en este proceso. La manera en que el sistema actual ha explotado y utilizado a la naturaleza se debe a que las sociedades modernas están teniendo un crecimiento material y una supuesta "mejor calidad de vida" que no ha sido planificada ni armoniosa con el planeta; por el contrario, a consecuencia de ello se ha desencadenado una rápida degradación en el entorno natural. Paralelamente han surgido organizaciones colectivas que muestran inconformidad, haciendo manifestaciones y denuncias públicas que ponen en evidencia los estragos ambientales ocasionados por el sistema actual.



Sólo por mencionar algunas de estas organizaciones, podemos señalar a Greenpeace, destacada y reconocida principalmente como movimiento ambientalista (con importantes líneas de organización activista en torno al cambio climático, bosques, océanos, agricultura, contaminación tóxica y peligro nuclear).[1] El movimiento Amigos de la Tierra Internacional, por su parte, destaca por sus ejes ecológicos de acción (justicia climática y energía, justicia económica, resistencia al neoliberalismo, soberanía alimentaria, bosques y biodiversidad);[2] mientras que Ecologistas en Acción realiza una lucha importante en temas de patrimonio ambiental (agroecología, agua, antiglobalización, cambio climático, conservación de la naturaleza, consumismo, contaminación, educación, residuos y medio marino).[3]

Estos movimientos se han formado como organizaciones no gubernamentales (ONG), teniendo un importante crecimiento y reconocimiento internacional. Sin embargo, hay otro tipo de movimientos sociales que no se han convertido en organizaciones no gubernamentales (ONG) y que no se definen precisamente como sustentables o ecologistas, pero que lo son, puesto que la sustentabilidad no puede reducirse únicamente a los problemas ambientales o económicos. El concepto de desarrollo sustentable se utilizó formalmente en 1979, en la Asamblea General de las Naciones Unidas, para señalar que éste debería ser “un desarrollo integral que incluyera dimensiones culturales, éticas, políticas, sociales y ambientales y no sólo económicas”.[4]

[1] Para conocer más sobre el movimiento social de Greenpeace a nivel internacional véase <http://www.greenpeace.org/international/en/>.

[2] Más información se puede encontrar en la página oficial de movimiento Amigos de la Tierra Internacional: <http://www.foei.org/es/>.

[3] Para conocer más sobre el movimiento Ecologistas en Acción véase <http://www.ecologistasenaccion.org/>.

[4] Tomás Bustamante, “Educación ambiental y sustentabilidad”, *Educación para la sustentabilidad* (México: Ediciones Eón, 2014), 21, citando a Moacir Gadotti, *Pedagogía de la Tierra* (México: Siglo XXI Editores, 2002), 52.

Tal propuesta indica que el desarrollo debe estar siempre en equilibrio con todos los sistemas, no limitarse al desarrollo económico y no terminar con lo que las próximas generaciones puedan necesitar; es decir, debe ser un desarrollo integral. Después de un tiempo, se definió aún más el concepto, proponiendo que el desarrollo sustentable tiene que ocuparse de pilares fundamentales entre los que se encuentran:

> *Lo social*, como la necesidad de mejorar las condiciones de vida de la población en general; *lo económico*, como la necesidad de mejorar e incrementar la productividad y satisfacer las necesidades; *lo ambiental*, como la búsqueda de cuidar el equilibrio eclógico y ambiental; y *lo intergeneracional*, que persigue satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias.[5]

Por tanto, la sustentabilidad aquí se está asumiendo de manera amplia, incluyente y compleja; no se trata únicamente de un desarrollo economicista. Para alejar más esa idea de la condición depredadora que muchas veces se le adjudica al concepto de desarrollo, retomaré la idea que Tomás Bustamante recupera de Moacir Gadotti:

> Sustentable es más que un calificativo de desarrollo. Va más allá de la preservación de los recursos naturales y de la viabilidad de un desarrollo sin agresión al medio ambiente. Implica un equilibrio del ser humano consigo mismo y, en consecuencia, con el planeta. La sustentabilidad que defendemos se refiere al propio *sentido* de lo que somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos, como seres con sentido y dadores del sentido de todo lo que nos rodea.[6]

[5] Tomás Bustamante, "Educación ambiental y sustentabilidad", *Educación para la sustentabilidad* (México: Ediciones Eón, 2014), 22.

[6] Tomás Bustamante, "Educación ambiental y sustentabilidad", *Educación para la sustentabilidad* (México: Ediciones Eón, 2014), 25, citando a Moacir Gadotti, *Pedagogía de la Tierra* (México: Siglo XXI Editores, 2002), 55.



Entendiendo entonces a la sustentabilidad de esta manera y dentro del contexto antes mencionado, se han generado nuevos movimientos sociales que tienen en esencia la búsqueda de un desarrollo sustentable; aunque a simple vista se enfrentan al modelo político-económico dominante, no están buscando cambiar únicamente un elemento del sistema, sino que tiene que ver con la petición civil de desarrollar un proyecto completamente distinto, en el que los actores sociales estén en equilibrio con todo lo que les rodea y que sean capaces de dar sentido propio a sus acciones, entendiéndose como parte del todo, para buscar un desarrollo integral, un estilo de vida y de cultura fundado en una ética de sustentabilidad.

Para comprender el concepto de Nuevos Movimientos Sociales retomo la idea de Alberto Melucci, quien los define como *sistemas de acción*, procesos mediante los cuales se negocia, se toman decisiones, se comunica, se crean significados compartidos y, al mismo tiempo, los actores estudian las oportunidades que tienen para manifestarse, siendo esto un elemento importante dentro de su configuración. La organización que tenga como movimiento social le permite a la colectividad ir observando cuáles son los límites y posibilidades de su acción.

Pero, ¿qué es lo que están cuestionándose estos nuevos movimientos sociales y qué características los identifican en comparación con los pasados? Los planteamientos de los nuevos movimientos sociales (principalmente los que nacen después de la crisis mundial de 2008), avanzan cada vez más hacia encontrar el verdadero significado del desarrollo y hacia la búsqueda de alternativas viables, para tener una calidad de vida que no esté reñida con nuestro medio ambiente, nuestro planeta y nuestro futuro.

Uno de estos nuevos movimientos es el de los Indignados de España, gestándose en un contexto de crisis política, económica y social del país. En primer lugar, porque en 2011 se vivía una recesión económica dentro del país que se desencadenó en el contexto de la gran crisis mundial de 2008, lo que trajo consigo altos índices de desempleo. En segundo lugar, la desilusión colectiva hacia las instituciones políticas debida al bipartidismo de España,

pues por más de 30 años se han alternado el poder únicamente los dos partidos mayoritarios: el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y el Partido Popular (PP). Además, también se desencadenó la reacción social debido a las leyes y reformas políticas que el presidente José Luis Rodríguez Zapatero quiso implementar para salir de la crisis, las cuales no respondieron adecuadamente a las necesidades reales de la población española.

En este escenario nacen los Indignados, ciudadanos que denunciaron su inconformidad por medio de las redes sociales con el lema "¡Democracia real ya!" Tras la formación de varios grupos virtuales y reuniones acordadas entre los miembros, en muy pocos meses se creó una asociación que se manifestó en las calles de España el 15 de mayo de 2011; por ello, también se le conoció como movimiento 15-M. Según una nota del periódico *El País*, las protestas se dieron en más de 50 ciudades de España y contaron con el apoyo de distintas asociaciones. El movimiento social continuó manifestando sus demandas en la plaza de la Puerta del Sol, durante aproximadamente un mes, pues fue hasta el 12 de junio que los Indignados se retiraron declarando que no era el fin, sino un cambio estratégico para seguir operando desde otras formas de acción.

El movimiento social debe su nombre al manifiesto del diplomático Frédéric Hessel,[7] titulado "Indignez vous!" (¡Indignaos!), con un total de 32 páginas y publicada en 2010. Hessel finaliza su obra diciendo:

> Llamamos siempre a "una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que no proponen como horizonte para nuestra juventud más que el consumismo de masas, el desprecio de los más débiles y de la cultura, la amnesia generalizada

[7] Stéphane Frédéric Hessel (1917-2013) nació en Berlín, Alemania. Fue un escritor, diplomático y militante francés; en 1948 participó en la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y fue miembro de la Francia Libre durante la Segunda Guerra Mundial.



> y la competición a ultranza de todos contra todos". A los y las que harán el siglo XXI, les decimos con nuestro afecto: "Crear, es resistir. Resistir, es crear".[8]

Durante el tiempo en que los Indignados estuvieron acampando en la plaza de la Puerta del Sol (del 15 de mayo al 12 de junio de 2011) prácticamente hicieron un minipoblado donde se plantó el movimiento social. Cuando los Indignados se asentaron en la plaza mostraron que eran posibles nuevos modelos culturales alternativos al que se vivía: ejerciéndolos en su acampada enseñaban otro modelo a seguir. "Los individuos buscan nuevas colectividades y generan espacios sociales en donde se puedan experimentar y definir nuevos estilos de vida e identidades sociales emergentes".[9]

El movimiento aceptó a cualquier persona para formar parte del grupo, únicamente había una condición: no pertenecer a ningún sindicatos o partido político. Es decir, que el movimiento no tenía ningún problema en que existiera una acción múltiple por parte de los miembros. También existió un desarrollo personal y una solidaridad afectiva de los que pertenecieron a él, porque tuvo la flexibilidad de permitir votaciones y reuniones donde cada participante podía manifestar su punto de vista en cuanto a las diferentes problemáticas, así como aportar ideas.

Lo anterior dio como resultado la creación de distintas asambleas generales abordando diversos temas y conciliando distintos puntos de vista.[10] Cansados de la crisis que ha ocasionado el

[8] Stéphane Hessel, *Indignez-vous!* (Barcelona: Indigène éditions, 2011), 30.

[9] Aquiles Chihu Amparán y Alejandro López Gallegos, "La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci", *POLIS: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 3, núm. 1 (primer semestre, 2007 [citado el 4 de julio de 2014], UAM), 142. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72630106>.

[10] Europa Press.es, "Los acampados editan un plano con las diferentes zonas que conforman su pequeño poblado", *Europa Press.es* (5 de mayo de

sistema que los rige, los Indignados estaban reunidos por una convicción compartida: no permitir más el abuso de los banqueros y los políticos. Lo anterior se manifestó mediante conductas simbólicas que tuvieron desde un inicio; un ejemplo muy ilustrativo es el Manifiesto, que representaría los principales ideales de los Indignados, en cuyo inicio expresaban: "Las prioridades de toda sociedad avanzada han de ser la igualdad, el progreso, la solidaridad, el libre acceso a la cultura, la sostenibilidad ecológica y el desarrollo, el bienestar y la felicidad de las personas".[11]

Los integrantes del movimiento mostraron interés por el bienestar común, no sólo por unos cuantos o por ellos mismos, argumentando que la acumulación de unos pocos genera desigualdad e injusticia, circunstancias que muchas veces conducen a realizar actos violentos. La violencia era otro punto que ellos rechazaban constantemente, haciendo énfasis en la búsqueda de la paz, protestando siempre de forma pacífica. Evidenciaban que el sistema actual conduciría todo hacia el colapso si no se buscaba otro modelo más apto para abordar los problemas actuales, denunciaban que la democracia que reinaba en la mayoría de los países no estaba preparada para resolverlos, puesto que era dominada por intereses privados y por la economía del consumo, manifestando que "La voluntad y fin del sistema es la acumulación de dinero, primándola por encima de la eficacia y el bienestar de la sociedad. Despilfarrando recursos, destruyendo el planeta, generando desempleo y consumidores infelices".[12] Los Indignados reprobaban que unos pocos en el poder se quisieran beneficiar con un interés a corto plazo, bajo una explotación irresponsable.

2011 [citado el 6 de julio de 2014], Europa Press.es). Disponible en <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-15m-acampados-editan-plano-diferentes-zonas-conforman-pequeno-poblado-20110520183428.html>.

[11] ¡Democracia real ya!, *Manifiesto* (15 de mayo de 2011 [citado el 5 de julio de 2014]). Disponible en <http://www.democraciarealya.es/manifiesto-comun/>.



[12] *Idem*.

Evidentemente, tales propuestas y alternativas reales no vienen de organizaciones e instituciones gubernamentales, pues éstas representan a los intereses de la élite en el poder. Por ello, los Indignados señalaban no sólo que era importante la aceptación y el reconocimiento de que el sistema vigente era disfuncional, sino también la falta de acciones respecto a la solución de los problemas. Es decir, no bastaba que el presidente afirmara que efectivamente había desigualdad social y sobreexplotación, sino más bien hacía falta saber qué era lo que se iba a hacer respecto a eso, qué soluciones se proponían y cómo realizarlas.

El movimiento también mencionaba en su manifiesto: "los ciudadanos formamos parte del engranaje de una máquina destinada a enriquecer a una minoría que no sabe ni de nuestras necesidades. Somos anónimos, pero sin nosotros nada de esto existiría, pues nosotros movemos el mundo".[13] Esta parte pone en evidencia que el sistema actual sólo vela por sus propios intereses y se ocupa de un desarrollo económico que no tiene buenos resultados para todos, sino sólo para unos cuantos. Recordemos que para resolver los problemas del siglo XXI se necesita una sociedad que sea crítica en todos los sentidos, para que los problemas se comprendan globalmente y se atiendan localmente, considerando que adquieren características particulares según su contexto y circunstancias. Tomando en cuenta que tener una economía desarrollada por encima de un planeta dañado sería irreversible para toda la sociedad, por mucho desarrollo tecnológico e industrial que pueda haber.

Como bien dicen los Indignados, "Si como sociedad aprendemos a no fiar nuestro futuro a una abstracta rentabilidad económica que nunca redunda en beneficio de la mayoría, podremos eliminar los abusos y carencias que todos sufrimos".[14] Ellos sugieren que las sociedades modernas debieran ocuparse en proyectos que garanticen los derechos básicos de las personas, conciliando siempre el progreso con la sostenibilidad, y buscar

[13] *Idem*.

[14] *Idem*.

un bienestar equitativo. Finalmente, los Indignados proponen en su manifiesto: "Es necesaria una revolución ética. Hemos puesto el dinero por encima del ser humano y tenemos que ponerlo a nuestro servicio".[15] Los puntos de reflexión del manifiesto están orientados hacia la búsqueda de un equilibro perdurable, al buen vivir, a la calidad de vida, al respeto de todos para todos buscando una revolución de cultura.

Mientras estuvo asentado en la plaza de la Puerta del Sol, el movimiento posibilitó la negociación entre sus miembros; en las asambleas y reuniones, poco a poco iban definiendo, por medio de consensos, cuál era la principal problemática que los reunía. Dieron ejemplo de una elevada capacidad organizativa, reflejándose en las comisiones de limpieza, extensión, comunicación, legal y la comisión de materiales. Días después, dividieron su mapa de organización con zonas como artes gráficas y plásticas, zona de enfermería, zona legal, de comunicación, de inmigración, de biblioteca, zona infantil y áreas de alimentación, limpieza y asambleas. Lo anterior les permitió tener un minipoblado de Indignados, donde día a día actuaban congruentemente con sus principios, no sólo diciéndolos, sino haciéndolos.

Por ejemplo, el 21 de marzo de 2011, los Indignados hicieron un huerto ecológico en la fuente de la plaza, como forma de simbolizar abastecimiento y mostrar su preocupación por la sustentabilidad. Ese día también parodiaban, por medio de obras de teatro, la situación que estaba viviendo su país, invitando a la reflexión sobre las problemáticas que los aquejaban.[16]

Los Indignados proponen un cambio de modelo con el fin de obtener un futuro mejor para el mundo entero, porque a pesar de que el movimiento nace en España, en pocos meses se convierte

[15] *Idem*.

[16] *Diario Siglo XXI*, "Protestas. Los 'indignados' critican a los banqueros en un espectáculo teatral" (21 de mayo de 2011 [citado el 10 de julio de 2014]). Disponible en <http://www.diariosigloxxi.com/texto-s/mostrar/24363/protestas-los-quotindignados-quot-critican-a-los-banqueros-en-un-espectaculo-teatral>.



en movimiento internacional y surgen Indignados en muchos otros países para unirse y hacer un movimiento global.

En un artículo de Ignacio Ramonet, publicado en el periódico *Le Monde Diplomatique*, se recopilaron más de 200 lemas y aforismos encontrados en paredes y fachadas de la Puerta del Sol, del tiempo en que los Indignados estuvieron asentados ahí. En algunas de esas frases podemos observar cómo expresan los elementos que los caracterizan como un movimiento social sustentable: "Por una ciencia con conciencia", "Por un planeta sin maltrato animal", "Revolución de conciencia", "He tenido un sueño: vi al Tercer Mundo sonriendo sin tener que pedirle nada al primero", "Derechos animales. Respeto y dignidad. Todos somos animales", "No a la esclavitud del ser humano (y de todos los animales)" y "¿Tauromaquia? No con mis impuestos".[17]

En lo anterior podemos notar la convicción de los Indignados por alcanzar nuevos modelos de vida, además de subrayar continuamente su rechazo al sistema actual. Ellos plantean que deben modificarse las formas de organización obsoletas, proponiendo en su lugar modelos más sustentables. Igualmente podemos notar su evolucionado pensamiento crítico, característico también de otros movimientos sociales que han surgido posteriormente, expresándose en los temas de la defensa, rescate y reivindicación del papel que tienen los seres humanos y el medio ambiente e insistiendo en no ser vistos como mercancías.

Este es un movimiento social que está desenmascarando al sistema actual, denunciando que el neoliberalismo fomenta el materialismo, el consumismo y la competitividad, creando un estilo de vida en el que nunca se está conforme con lo que se tiene, donde no se piensa en el daño ocasionado al otro y al entorno.

[17] Ignacio Ramonet, "Palabras de 'indignados'", *Le Monde Diplomatique en español* (julio de 2011 [citado el 16 de julio de 2014]), 189. Disponible en <http://www.mondediplomatique.es/?url=articulo/0000856412872168186811102294251000/?articulo=0cdc0ab8-faf7-4284-8a99-b7af57ab9ed5>.

Este movimiento, como muchos otros, está invitando a la población a despertar, a expandir la conciencia para responsabilizarnos como especie humana en cuanto al daño que ocasionamos a los ecosistemas, asimismo para exigir a los gobiernos, empresarios y autoridades correspondientes que hagan un alto a su enriquecimiento a costa de los recursos del planeta.

Estos movimientos y la complejidad de los nuevos acontecimientos nos demuestran que el crecimiento económico puede coexistir armónicamente con el medio ambiente, siempre y cuando el modelo que se siga sea integral y sostenible. De ahí la importancia de conocer los principios de los nuevos movimientos sociales a escala global y sus convergencias, pues la mayoría propone una vía alternativa e invita a tener un pensamiento crítico, demandando las condiciones socioeconómicas para un bienestar común. Los Indignados no son únicamente un movimiento de resistencia, sino un movimiento que muestra una opción y un modo de vida, aspiraciones y deseos que representan a las clases sociales más vulnerables.

Éste, como muchos otros movimientos, está manifestando abierta y contundentemente su indignación por un sistema que a todas luces resulta ineficiente en cuanto a la atención justa y equitativa de las necedades básicas de los seres humanos, evidenciando que se encuentra en juego el futuro de nuestro planeta. Por tanto, para que el desarrollo sea realmente sustentable necesita estar orientado y guiado esencialmente a cubrir los derechos de las personas y de otras especies. A medida que los Indignados de España y otros movimientos se sigan manifestando habrá esperanza de cambios relevantes en las estructuras sociales y ambientales en las diferentes comunidades del mundo.

Referencias

Bosquet, Oliver Klein. "El movimiento de los Indignados: desde España a Estados Unidos", *El Cotidiano*, núm. 173 (mayo-junio, 2012), 89-98.



Bustamante, Tomás y Juventina Salgado. *Educación para la sustentabilidad*. México: Ediciones Eón, 2014.

Chihu Amparán, Aquiles y Alejandro López Gallegos. "La contrucción colectiva en Alberto Melucci", *POLIS: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 3, núm. 1 (primer semestre, 2007).

Hessel, Stéphane. *Indignez-vous!* Barcelona: Indigène éditions, 2011.

Melucci, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Centro de Estudios Sociologicos: Colmex, 1999.

Fuentes electrónicas

Diario Siglo XXI. "Protestas. Los 'indignados' critican a los banqueros en un espectáculo teatral", *Diario Siglo XXI*, 21 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.diariosigloxxi.com/texto-s/mostrar/24363/protestas-los-quotindignados-quot-critican-a-los-banqueros-en-un-espectaculo-teatral> (consultado el 5 de julio de 2014).

El Economista. "Recesión de España inició desde el 2011", *El Economista*, 28 de agosto de 2012. Disponible en <http://eleconomista.com.mx/economiaglobal/2012/08/28/recesion-espana-inicio-2011> (consultado el 18 de enero de 2014).

El Mundo.es. "Los 'indignados' se hacen oír en Europa y América", *El Mundo.es*, 16 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/10/14/internacional/1318610830.html> (consultado el 13 de marzo de 2014).

———. "Miles de personas toman las calles y pasan la noche en la Puerta del Sol", *El Mundo.es*, 18 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/05/17/madrid/1305655963.html> (consultado el 17 de marzo de 2014).

El País. "El espíritu de la acampada del Sol se reproduce por las ciudades españolas", *El País*, 28 de noviembre de 2012. Disponible en <http://elpais.com/elpais/2011/05/20/

actualidad/1305879417_850215.html> (consultado el 5 de julio de 2014).

———. “El movimiento 15-M mantiene el pulso ante el veto a las manifestaciones”, *El País*, 20 de mayo de 2011. Disponible en <http://politica.elpais.com/politica/2011/05/18/actualidad/1305752933_013731.html> (consultado el 14 de julio de 2014).

Europa Press.es. “Los acampados editan un plano con las diferentes zonas que conforman su pequeño ‘poblado’”, *Europa Press.es*, 5 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-15m-acampados-editan-plano-diferentes-zonas-conforman-pequeno-poblado-20110520183428.html> (consultado el 3 de junio de 2014).

Indignados. “Manifiesto”, *¡Democracia real ya!*, 15 de mayo de 2011. Disponible en <http://www.democraciarealya.es/manifiesto-comun/> (consultado el 20 de enero de 2014).

Pérez Lanzac, Carmen. “Democracia Real Ya prepara una convocatoria mundial para el 15 de octubre”, *El País*, 30 de mayo de 2011. Disponible en <http://politica.elpais.com/politica/2011/05/30/actualidad/1306761727_898845.html> (consultado el 20 de junio de 2014).

Ramonet, Ignacio. “Palabras de ‘indignados’”, *Le Monde Diplomatique en español*, julio de 2011. Disponible en <http://www.mondediplomatique.es/?url=articulo/0000856412872168186811102294251000/?articulo=0cdc0ab8-faf7-4284-8a99-b7af57ab9ed5> (consultado el 15 de julio de 2014).



Quinta parte

La dialéctica humanidad-naturaleza en las ciencias y las humanidades

Capítulo I
Responsabilidad ecológica de los cristianos: notas para una reflexión en camino*

Alonzo Ramírez Alvarado

El propósito de Dios para su creación

Desde antes de la propia creación de todo lo que existe (Génesis 1:1-31), Dios tuvo un plan de redención que abarca tanto al ser humano como a toda su creación (Romanos 8:19 ss.); sin embargo, con la caída del ser humano se produjo una distorsión en las relaciones entre el ser humano con Dios, con la naturaleza y consigo mismo. Aun así, Dios no abandonó su creación, sino que, como se ve en las Sagradas Escrituras, Dios estableció leyes claras que ordenaban a su pueblo cultivar la tierra pero sin depredarla,

* Expreso mi profundo agradecimiento a mi entrañable amigo, el doctor Camilo Valqui, por el constante desafío a publicar lo que uno cree en bien de la humanidad, especialmente de aquel sector que paga las consecuencias de los pecados ecológicos de aquel otro pequeño sector que con su estilo de vida, de economía y de pensamiento depreda la creación de Dios, a la que también la mayoría llama simplemente naturaleza.



permitir que la tierra se renueve cada siete años, enseñando así un uso sostenible de esta parte de la creación, porque la tierra y el universo son de Dios. Este hecho implica que el ser humano es sólo administrador de la tierra y sus recursos bajo los lineamientos del Creador. Asimismo, desde antes de la creación, la redención del ser humano es también el propósito central de Dios. Entonces, es claro que la intención de Dios es tener comunión con un ser humano redimido en una creación también redimida o renovada, a la cual se le llama en el Nuevo Testamento la nueva creación. He aquí algunos ejemplos:

- Génesis 2:15. "Entonces el Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el huerto del Edén, para que lo cultivara y lo cuidara".
- Josué 22:19. "Mas si la tierra de vuestra posesión es inmunda, entonces pasad a la tierra de la posesión del Señor, donde está el tabernáculo del Señor, y tomad posesión entre nosotros. Pero no os rebeléis contra el Señor, ni os rebeléis contra vosotros edificándoos un altar aparte del altar del Señor nuestro Dios".
- Levítico 25:23. "Además, la tierra no se venderá en forma permanente, pues la tierra es mía; porque vosotros sois sólo forasteros y peregrinos para conmigo".
- 1 Crónicas 29: 11. "Tuya es, oh Señor, la grandeza y el poder y la gloria y la victoria y la majestad, en verdad, de todo lo que hay en los cielos y en la tierra; tuyo es el dominio, oh Señor, y tú te exaltas como soberano sobre todo".

Por tanto, a partir de estos claros ejemplos, se colige que el cristiano tiene la responsabilidad de tratar a la creación de Dios en la perspectiva de su renovación, en razón de que el cristiano tiene ya las arras de la redención final, pero aún espera su plenitud. Mientras, debe tratar a la creación como mayordomo, cuidándola como el lugar donde Dios lo ha puesto para generar bienestar de modo sostenible, sirviendo a Dios, y darle cuenta de un buen manejo ecológico en el que se refleje la gloria del Dios de la creación.

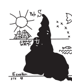
Dicen las Sagradas Escrituras en Romanos 1:19-23: "porque lo que se conoce acerca de Dios es evidente dentro de ellos, pues Dios se lo hizo evidente. [20] Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, siendo entendidos por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa. [21] Pues aunque conocían a Dios, no le honraron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en sus razonamientos y su necio corazón fue entenebrecido. [22] Profesando ser sabios, se volvieron necios, [23] y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una imagen en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles".

El contenido del pasaje anterior implica que parte del desastre ecológico y social que vivimos hoy se debe al acto de desobediencia, de indiferencia y de negligencia frente a nuestro Creador. Esto nos lleva a reflexionar y a pedirle perdón a Dios por haber tratado su creación con poca responsabilidad. Aunque debemos aclarar, por supuesto, que los grandes contaminadores como las compañías transnacionales y las industrias emisoras de gases de efecto invernadero tienen la mayor responsabilidad.

La Iglesia cristiana y el problema ecológico

Es un hecho reconocido por los líderes cristianos más prominentes de nuestro siglo que la Iglesia cristiana ha estado por mucho tiempo al margen de pensar y actuar respecto al problema ecológico. En 1972, las Naciones Unidas (NU) celebraron la conferencia sobre El Medio Ambiente Humano, en Estocolmo, Suecia. Allí, el responsable de la Comisión de la Iglesia para Asuntos Internacionales (doctor Elfan Rees), manifestó:

> Admito, Sr. Presidente, que las iglesias han sido más lentas que ustedes en darse cuenta de las terribles implicaciones de este problema. Ustedes nos han despertado, pero al haberlo hecho, han prendido un fuego que no van a poder apagar. Nosotros los seguiremos a ustedes hasta donde avancen, los estimularemos cuando se detengan



y adoptaremos un liderazgo vociferante si ustedes se vuelven atrás (Elsdon, 1992: 13).

El doctor Rees confesó el pecado de negligencia que todos los cristianos hemos cometido a través de estos 20 siglos de existencia. Con cierta razón, algunos científicos han acusado a la religión cristiana de ser la causante del desastre ecológico en la creación.

El doctor Lynn White, profesor de la Universidad de los Ángeles, culpó directamente a lo que él llama "la teología judeocristiana" o "axiomas cristianos" por los daños causados a la naturaleza. Él sostiene que estos axiomas eran: (a) su concepción judía del desarrollo histórico lineal y progresivo; (b) su dualismo hombre-naturaleza que lo conduce a pensar la voluntad de Dios es que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines, lo cual hace del cristianismo una religión antropocéntrica; y (c) porque la ciencia occidental fue engendrada en la matriz de la teología cristiana, pues afirma que el dogma de la creación, en la cual el hombre es trascendente y tiene soberanía sobre la naturaleza, dio ímpetu a la ciencia moderna (White, 1976: 92-98): "La actitud de las gentes hacia su ecología depende de lo que piensen de sí mismos en relación con todo cuanto les rodea. La ecología humana está profundamente condicionada por lo que creamos acerca de nuestra naturaleza y destino –esto es, por la religión [...] Especialmente en su versión occidental, el cristianismo es la religión más antropocéntrica que jamás haya conocido el mundo (White, 1973: 92-93).[1]

J.W. Forrester, otro connotado científico, ha dicho que el cristianismo es la religión del crecimiento exponencial (Ruiz de la Peña, 1992: 178), implicando que es la causante del abuso que se ha propinado a la creación.

[1] El artículo de Lynn White aparece traducido al castellano en Schaefer, Francis A. (1976). *Polución y la muerte del hombre: enfoque cristiano a la ecología. Apéndice 1* (83-102). Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Carl Amery, en su libro titulado “El fin de la providencia: las desgraciadas secuelas del cristianismo”, sostiene que la catástrofe ecológica se ha gestado en la idea judeocristiana del señorío ilimitado del hombre (Génesis 1:28), y luego ataca a la Iglesia medieval por su intromisión en los asuntos temporales y al control de las rentas agrícolas de los señores eclesiásticos, así como culpa a la ética calvinista del rendimiento (Ruiz de la Peña, 1992: 178).

Como cristianos debemos afirmar que es posible, y debemos aceptarlo como cierto, que en el pasado y aún hoy ha habido quienes han sobredimensionado el hecho de la superioridad del hombre sobre la creación y que, como consecuencia de ello, hay cierta responsabilidad en nuestro cristianismo. Pero no es histórica ni científicamente válido culpar exclusivamente a la teología cristiana por los desastres ecológicos y medioambientales del planeta.

Es necesario, más bien, reconocer que la Biblia misma afirma la interdependencia entre el hombre y la creación. Es más, la Biblia muestra que Dios creó un ecosistema diverso y equilibrado. Elsdon ha señalado esto muy bien, cuando en respuesta a Lynn White dice:

> [...] si la bondad de la creación tiene que ver con el rol de reflejar la gloria del Creador, ¿cómo pueden las mismas Escrituras animarnos a hacer aquello que enturbiaría este rol? Si Dios en su bondad [ha hecho una creación] con diversidad e interdependencia dentro de ella, ¿cómo podríamos encontrar en la Biblia la justificación para eliminar especies por millones y amenazar a todas las demás? (Elsdon, 1992: 63-64).

Por toda esta crítica dirigida contra los cristianos, es necesario ofrecer la perspectiva bíblica de la ecología y del medioambiente, en la que se tome en serio la relación de Dios con el hombre y con la creación y, por consiguiente, que trate de las dimensiones sociales de estas relaciones. Además, es tiempo de que los cristianos, como ciudadanos, y la Iglesia de Cristo en su universalidad nos preocupemos no sólo por hablar de este tema, sino por hacer un



trabajo más articulado, para promover la viabilidad sostenible del medio ambiente que Dios nos ha dado y en cual nos ha puesto para labrarlo y cuidarlo.

Sé que no hay acuerdo entre cristianos acerca de la participación de la Iglesia en este tema, pero es interesante que así como se acusa al cristianismo del desastre ecológico, hay también llamados a la Iglesia a participar en la generación y promoción de una nueva mentalidad sobre el manejo de la creación que nos rodea y de la cual somos parte pues los científicos y los tecnólogos saben que el problema ecológico es grande y que su solución nos compromete a todos.

Algunos ambientalistas dualistas han pedido a los clérigos cristianos que decidan si se quedan como clérigos o se vuelven políticos o ambientalistas activos. Hermanos, esto es como pedirle a una persona que decida si quiere ser ciudadano o político. ¿Acaso ignoramos que el cristiano es ser humano y ciudadano a la vez? ¿Acaso ignoramos que el ser humano es un ser político, religioso, social y moral, todo a la misma vez? Hasta el viejo Aristóteles decía: "*anthropos zoon politicon*" (el hombre es un animal político), aunque a veces pareciera que algunos tenemos más de lo primero que de lo segundo.

En respuesta a estas demandas planteadas a los cristianos, debemos decir que no hay duda de que la predicación profética es parte fundamental de la tarea pastoral de la Iglesia cristiana. Tenemos que evaluar y enfrentar con la palabra de Dios a la injusticia, a la maldad, a la soberbia, a la explotación con avaricia. Tenemos que llamar a reflexión a los contaminadores que envenenan el medio ambiente de todos para llevarse la riqueza de nuestros ecosistemas con los que nos ha bendecido Dios. En este sentido, nuestro llamado no es en primer lugar a cuestionar la contaminación, sino a poner al descubierto a los contaminadores. En un sentido general, todos contaminamos el medio ambiente, y quienes vemos día a día los faros ardientes cerca de pozos petroleros sabemos que esas toneladas de gases carbonados alguna consecuencia tendrán en el medioambiente y en nuestros propios pulmones también. Es decir, no todos contaminamos nuestro medio ambiente en la

misma medida. Unos son contaminadores más peligrosos que otros y por eso es menester formular un llamado de advertencia a nuestras autoridades para que promulguen leyes ambientales que coadyuven a revertir la contaminación, que sancionen ejemplarmente a los responsables y los obliguen a invertir en el cuidado de las aguas, del aire, de los suelos y de la biodiversidad.

Por todo esto, los cristianos tenemos la responsabilidad de difundir la palabra de Dios dentro de la cotidianidad, para transformarla en una realidad donde sea posible una vida más sana, más limpia, más sostenible y con mayor respeto por nuestro Creador.

La Biblia nos autoriza a hablar sobre los problemas morales, independientemente de su origen corruptor, y no sólo eso, sino que la palabra de Dios nos manda a sumarnos contra todo lo que signifique maltrato del hombre por el hombre, para así ser luz en la sociedad, lo cual también es parte de la ética del Reino de Dios. Escuchen esto de los labios de Cristo, en Mateo 5:12-16:

> [12] Regocijaos y alegraos, porque vuestra recompensa en los cielos es grande, porque así persiguieron a los profetas que fueron antes que vosotros. [13] Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se ha vuelto insípida, ¿con qué se hará salada otra vez? Ya para nada sirve, sino para ser echada fuera y pisoteada por los hombres. [14] Vosotros sois la luz del mundo. Una ciudad situada sobre un monte no se puede ocultar; ni se enciende una lámpara y se pone debajo de un almud, sino sobre el candelero, y alumbra a todos los que están en la casa. [16] Así brille vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas acciones y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.

Entonces, los cristianos tienen que estar dispuestos a sufrir inclusive la persecución, en este proceso de enjuiciar estructuras políticas y de gobierno a la luz de las Escrituras y llamarlas a frenar los grandes y graves problemas ecológicos que están ya devastando a nuestros países llamados tercermundistas o economías en desarrollo y a nuestro planeta.



Ahora bien, ¿cuáles son los grandes y graves problemas ecológicos que enfrentamos como humanidad hoy?

Los grandes y graves problemas ecológicos y ambientales

Los problemas ambientales más fundamentales son cuatro:

1) La expansión demográfica incesante y el aumento del consumo de recursos naturales por cada persona. Este es un problema ecológico y medioambiental importante porque los recursos que Dios ha creado en la Tierra no son inagotables y muchos de ellos no son renovables. Por tanto, llegará un momento en que la Tierra y los recursos que hay en ella no podrán, naturalmente, sostener a la creciente población del mundo al ritmo en que crece.

Para tener una idea de este problema, pensemos en estos datos: en todo el planeta nacen 11 niños por minuto; es decir, cada hora nacen 660 niños, esto significa 15,840 niños por día, y 5,781,600 por año en todo el planeta. Según el software denominado "El reloj de la población mundial" (disponible en línea: <http://countrymeters.info/es/World>), en el momento en que estaba concluyendo este artículo (5 de agosto de 2015 a las 22 horas, 54 minutos, 58 segundos), el ritmo de crecimiento de la población por segundo fue el siguiente:

7,315,797,375	Población actual
3,689,676,703	Población masculina actual (50.4%)
3,626,120,673	Población femenina actual (49.6%)
82,852,550	Nacimientos este año
364,643	Nacimientos hoy
33,226,292	Muertes este año
146,233	Muertes hoy
49,626,257	Crecimiento poblacional este año
218,411	Crecimiento poblacional hoy

Suponiendo que, cada día, cada persona que nace comiese un pedazo de pan y un vaso de leche, más un pedazo de pescado, Heilborn calculaba que el planeta necesitaría criar 5 millones y medio de nuevas vacas por día, aumentar 35 millones de hectáreas de trigo por día e incrementar la pesca en 15 millones de toneladas por día (1978: 53). Este hecho demanda que debemos preocuparos por desarrollar ciencia y tecnología sostenibles para producir alimentos de manera exponencial mediante biotecnologías limpias y ecológicamente sostenibles.

2) La degradación y contaminación de medioambiente: suelo, agua, atmósfera. Los científicos han dicho también que es parte de la naturaleza humana transformar su medioambiente, pero que su problema es cómo mantener esos cambios bajo control. Se afirma que la ciencia y la tecnología han logrado tremendo desarrollo y, en cierto sentido, nos ha traído bienestar, por lo menos a unos pocos millones. Pero los mismos científicos reconocen que la "ciencia y la ingeniería han sido incapaces de desarrollar a la misma velocidad los controles para sus victorias de primer orden" (Weinberg, 1975: 2).

Por ejemplo, es claro que la actividad humana está contaminando el agua aceleradamente. La FAO nos muestra, en el informe denominado "Contaminación agrícola de los recursos hídricos" (<http://www.fao.org/docrep/W2598S/w2598s03.htm>) lo siguiente:

- Descenso de los recursos alimentarios sostenibles (por ejemplo, pesquerías de agua dulce y costeras) debido a la contaminación.
- Efecto acumulado de decisiones desacertadas de ordenación de los recursos hídricos como consecuencia de la falta de datos sobre la calidad del agua en numerosos países.
- Muchos países no podrán ya controlar la contaminación mediante dilución, lo que dará niveles todavía mayores de contaminación acuática.
- Fuerte alza en el costo de las medidas correctoras y posible pérdida de "solvencia".



Si la agricultura contamina el agua, ya podemos imaginarnos cuánto más lo harán las explotaciones mineras en cada país: Los que tienen interés en los detalles de la contaminación pueden acceder a la página web de la FAO, allí se encuentran los índices de contaminación anual del suelo y del agua del planeta por países. También hay datos disponibles en la página web del World Watch Institute.

3) Acción lenta e inoportuna de los gobiernos para tomar medidas que reviertan la tendencia contaminante. En nuestros países de América Latina, el Estado hace todavía muy poco para detener y regular el problema de la contaminación, y necesitamos exigir menos retórica y más acción (Renner, 2015: 4). Vivir en un ambiente sano es ya un derecho humano fundamental, pero los ciudadanos de cada país también debemos reconocer que aún hacemos muy poco por mantener limpios nuestros ríos, nuestras calles, nuestras ciudades.

4) El problema ecológico ya es reconocido como un problema ético-ambiental y no sólo técnico y científico. Es decir, sólo unos pocos consumen la mayoría de los recursos de la creación de Dios, pero es la mayoría la que paga las consecuencias directas de un planeta en constante contaminación. Veamos los datos actuales sobre este grave problema.

El World Watch Institute (Instituto Guardián Mundial) realiza investigación ambiental independiente con el fin de promover una sociedad ambientalmente sostenible y socialmente justa. Ellos publicaron, en su informe anual de 2007, que si India y China llegaran a consumir los recursos de la Tierra al ritmo que lo hace Estados Unidos, se necesitaría por los menos dos planetas Tierra adicionales.[2] En el informe de este año, todos los autores concluyen que la actividad humana y sus supuestos "éxitos", incluso en el aspecto más fundamental, son logrados "a expensas de una

[2] Las conclusiones principales del informe del Instituto Guardián Mundial para 2007 pueden verse en <http://www.ecodes.org/pages/noticias/evento.asp?ID=1118>.

diversidad biológica debilitada y sistemas naturales amenazados" (Ranner, 2015: 17).[3]

A pesar de estos datos sombríos, Signos Vitales también ofrece algunos datos alentadores que, aunque pequeños en comparación con los anteriores, son una muestra de esperanza. Según el informe, las energías renovables han aumentado en los últimos meses: la eólica lo hizo en 24%, la producción solar aumentó en 45% y la producción de combustibles en 20%.

"Estos avances son impresionantes y es probable que provoquen cambios de gran alcance en los mercados de la energía en los próximos cinco años", explica el presidente de World Watch Institute, Christopher Flavin, y advierte que a pesar de esto, "la transición deberá ser más rápida para evitar crisis ecológicas y económicas que se pueden precipitar si continúa la dependencia de los combustibles fósiles".

En este contexto, el estudio también explica que en los últimos años ha aumentado el número de personas que comparten vehículo y reducen así gasto energético, así como las empresas que elaboran informes de responsabilidad corporativa.

Por esta información, considero que se trata ya de un problema ético y no meramente ecológico. ¿Cuál debería ser la tarea iglesia cristiana?

Relación Dios-hombre-creación

Por creación entendemos todo lo que creó Dios, es decir la Tierra y todo el cosmos. Los cristianos preferimos hablar de creación en lugar de "naturaleza" o "recursos naturales", pues dichos conceptos son conceptualmente pobres y ecológicamente empobrecedores. Particularmente, el término "recurso natural" corresponde al paradigma técnico-industrial, aceptado tanto por la ideología capi-

[3] Considero esta cita suficiente para mostrar el punto; el resto de conclusiones pueden verse en los artículos de cada autor en el informe disponible en <http://www.worldwatch.org/system/files/SOTW%20intro.pdf>.



talista como por la socialista, que ven en los recursos naturales el medio para la producción material en busca del bienestar humano, pero en esta perspectiva se ignoran dos aspectos fundamentales: el rol de mayordomía que Dios ha dado al ser humano y el hecho de que los recursos que ellos llaman naturales sufren un desgaste continuo e irrecuperable (Caldwell, 1994: 198).

Por el contrario, hablar de creación implica que todos los recursos que hay en ella han sido creados por Dios con un doble propósito: primero, que el hombre creado reconozca la supremacía y divinidad de Dios al observar la complejidad y hermosura de la creación, lo cual se expresa en labios de Dios: "y he aquí que era bueno en gran manera" (Génesis 1:31). Segundo, que el hombre es responsable ante Dios por la manera como ejerce el mandato de gobernar y cuidar la tierra. Es decir, el hombre no es dueño absoluto y soberano de la tierra, sino un administrador bajo su Creador.

La tierra y sus recursos han sido dados al hombre como una muestra de la acción proveedora de Dios. Es decir, con y desde la creación Dios provee el bienestar para sus criaturas. Dios es proveedor y ello es un atributo de su naturaleza, revelado en, desde y en la creación, es decir, Dios es misericordioso. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, como algo tan especial que la Biblia nos dice que Dios moldeó al hombre (Génesis 2:7).[4]

Esta relación especial de Dios con el hombre se manifiesta en dos aspectos: primero en el hecho de que Dios muestra una profunda preocupación por el bienestar espiritual del hombre y por eso le prohíbe comer del fruto que más tarde le traería la condenación. Segundo en la preocupación de Dios por el bienestar material del ser humano. Dios mismo plantó el huerto llamado Edén o lugar de delicia y puso al hombre allí.

[4] El verbo hebreo para "hacer" que se usa en este versículo es yatzar, que literalmente significa moldear. Lleva en sí la idea del alfarero que moldea el barro hasta darle la forma deseada a su obra de arte.

Pero un hombre solo, en medio del huerto Edénico, relacionándose solamente con los animales, no era lo más adecuado ni lo más hermoso. Por ello, Dios le dio al primer hombre una compañera idónea, formando así la primera comunidad humana. Es decir, el Creador estaba preocupado por la vida y destino del hombre, por lo cual instituyó la familia y el trabajo como manifestaciones claras de su amor, misericordia y provisión por la primera pareja humana. Pero el ser humano debía administrar la tierra utilizando la ciencia y la técnica como elementos importantes de la cultura humana, a la vez que como una manifestación de que es imagen de Dios y de que hace las cosas para su gloria, de modo que en el Edén, como el huerto piloto que representaba la totalidad de la tierra, vivía el hombre en una relación armoniosa con su Creador, con la creación y con su prójimo (Eva). Podríamos afirmar que el escritor bíblico quiere que sus lectores entiendan que la relación armoniosa entre Dios-hombre-creación permitía al hombre el disfrute del trabajo en condiciones de equilibrio ecológico, de un medio ambiente sano. Esto debemos enseñarlo y promoverlo en nuestras comunidades cristianas como parte de nuestra responsabilidad para con Dios y su creación.

Relación hombre-creación

La manera como el cristiano entiende la relación hombre-creación es de suma importancia para una perspectiva cristiana de nuestra responsabilidad para con la creación. Como White muy bien lo ha dicho, "lo que hagamos con la ecología dependerá de nuestras ideas sobre la relación hombre-naturaleza" (1976: 99).

Asimismo, la perspectiva que tengamos de la relación hombre-creación tiene consecuencias en el planteamiento de soluciones a la presente crisis ecológica. En efecto, White piensa que más ciencia o más tecnología no nos van a sacar de la crisis ecológica en que vivimos, pues la solución está en encontrar una nueva religión o en una reconsideración de la religión cristiana (White, 1976: 99), la cual debe pasar por una romántica vuelta a la concepción cristiana del siglo XII, es decir, a las ideas de



igualdad entre el hombre y las demás criaturasi que se atribuyen a Francisco de Asís, que por supuesto habría que elogiar.[5] Por el momento, propongo que consideremos las sugerencias de White con algunas precisiones

En primer lugar, debemos reconocer que la historia avanza y que es bíblicamente correcto afirmar que el mandato cultural enseña la superioridad del ser humano sobre el resto de la creación. Sin embargo, White está también en lo correcto al plantear una reconsideración de la concepción cristiana acerca de la relación hombre-creación, pero su propuesta de volver a las concepciones medievales de Asís sólo pueden ser adecuadas si son consistentes con las enseñanzas de las Sagradas Escrituras respecto a la relación hombre-creación. Es esta relación la que debe reevaluarse a fin de cambiar el giro de la conducta humana en el ejercicio de gobernar y cuidar la tierra y sus recursos, lo cual exige que los cristianos pongamos atención central en nuestro quehacer económico, al mandato original de hacer producir la tierra cuidándola como administradores de Dios.

En segundo lugar, la Biblia muestra que Dios no sólo estaba preocupado por la actividad física y sentimental del hombre, sino que lo dotó también de capacidad para el ejercicio intelectual. De allí que la Biblia nos informa que Adán puso nombre a los animales, clasificándolos según sus características, con lo cual nació también la actividad científica humana. Pero Dios mismo enseñó reglas claras de manejo ecológico sostenible, cuyos principios debemos desarrollar y aplicar.

En seguida comparto dos reflexiones bíblicas a este respecto, a manera de ejemplo. Una es la enseñanza bíblico-ecológica del pacto con Noé, y la otra es un par de principios de algunas leyes económicas del Antiguo Testamento. Veamos primero la enseñanza ecológica del pacto con Noé:

[5] White incluso propone que Francisco de Asís debe ser adoptado como el santo patrono de los ecólogos (1976: 103), y así ha sido en algunas comunidades católico-romanas del presente en América Latina.

> Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y calor, el verano y el invierno, y el día y la noche [...] Bendijo Dios a Noé y a sus hijos y les dijo: Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra. El temor y el miedo de vosotros estará sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos, en todo lo que se mueva sobre la tierra, y en todos los peces del mar; en vuestra mano son entregados. Todo lo que se mueva y viva os será para mantenimiento: así como legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo (Génesis 8:22- 9:1-3).

En el pacto con Noé, Dios le promete condiciones ecológicas que harán posible la continuidad y el desarrollo de la sociedad (Génesis 8:22), es decir, la bendición de Dios para Noé implicaba la promesa de la preservación y la continuidad de la vida. Para que dicha promesa se haga realidad, Dios estableció cuatro principios fundamentales que deberán regir la relación hombre-creación.

En primer lugar, establece la superioridad del hombre sobre los animales, lo cual teológicamente alude al hecho de que la primera pareja humana sucumbió bajo la sugerencia tentadora de uno de los animales de la creación, la serpiente. Nuevamente el hombre es investido de autoridad sobre ellos y debe mantener dicha autoridad como representante de Dios.

En segundo lugar, la alimentación a partir de carne y vegetales, lo cual implica una correcta relación de cuidado, manejo y domesticación, como señal de autoridad sobre la creación bajo los límites dados por el Creador.

En tercer lugar, la continuidad de las estaciones del año para garantizar la producción alimentaria y un equilibrio ecológico para el bienestar de todas la criaturas, mediante lo cual el hombre debe recordar siempre la gracia preservadora de Dios el creador.

En cuarto lugar, la prevención de la violencia para garantizar una adecuada relación entre los hombres. Esto ayudará al hombre a recordar que la creciente violencia trajo consigo el horrendo castigo de Dios mediante el diluvio. De modo que la violencia debe restringirse al costo de la pena capital.



En estos cuatro principios Dios establece las bases para una vida de bienestar y de servicio a Dios. En el pacto con Noé, Dios sigue mostrando su misericordia para con el hombre al incluir los principios fundamentales del bienestar humano: fuentes de alimentación, relación armoniosa entre los hombres y continuidad de la vida humana.

Además de lo dicho anteriormente, no hay que olvidar, como muy bien lo afirma Dumbrell, que este pasaje "en los términos más generales proclama el señorío de Dios en la creación y su cuidado por lo que Dios ha creado. Así pues, es una indicación que detrás de las leyes inalterables de la creación, a las cuales se refiere Génesis 8:21-22, mediante las cuales el sol sale sobre justos e injustos, está el mismo Dios, el Dios personal de la creación" (1984: 27). Veamos ahora par de principios de algunas leyes económicas del Antiguo Testamento.

- "Seis años sembrarás tu tierra, y recogerás su cosecha; mas el séptimo año las dejarás libres para que coman los pobres de tu pueblo; y de lo que quedare comerán las bestias del campo; así harás con tu viña y con tu olivar" (Éxodo 23:10-11).
- "Seis años sembrarás tu tierra, y seis años podarás tu viña y recogerás sus frutos. Pero el séptimo año la tierra tendrá descanso, reposo para Jehová; no sembrarás tu tierra ni podarás tu viña. Lo que de suyo naciere en tu tierra, no lo segarás y las uvas de tu viñedo no vendimiarás; año de reposo será para la tierra. Mas el descanso de la tierra te dará para comer a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu criado y a tu extranjero que morare contigo; a tu animal y a la bestia que hubiese en tu tierra, será todo el fruto de ella para comer" (Levítico 25:19-22).
- "Cuando siegues tu mies en tu campo, y olvides a una gavilla en el campo, no volverás para recogerlas; será para el extranjero, para el huérfano y para la viuda; para que te bendiga Jehová tu Dios en toda obra de tus manos. Cuando sacudas tus olivos, no recogerás las ramas que hayas dejado tras de ti, serán para el huérfano y para la viuda; acuérdate de que fuiste siervo en la tierra de Egipto, yo te mando que hagas esto" (Deuteronomio 24:19-24).

Dios decretó estas leyes relativas a la economía agraria con la finalidad de que sus hijos participen en la búsqueda de bienestar para los necesitados. Dios tenía como propósito proteger a los más débiles de la sociedad israelita, a la que se le había prometido la tierra. A continuación se enuncian dos principios fundamentales de política agraria y social.

El primer principio es el de compartir. El que tiene recursos (la tierra) debe poner parte de su producción al servicio (diaconía) de los pobres, huérfanos, viudas, extranjeros, incluso también de los animales. La Biblia relaciona la tenencia de bienes con el servicio a los demás. Si Dios otorgó propiedades al hombre, éste debe asumir un compromiso triple: dar a Dios los diezmos de la producción, dejar que los menos favorecidos puedan comer de los frutos de su propiedad y también disfrutarla con su familia. Por tanto, este es un principio que ningún hijo de Dios debería olvidar; al contrario, debemos comprender que sólo somos mayordomos de los bienes que Dios nos ha encargado. Debemos, entonces, usarlos bajo los principios establecidos por Dios en su palabra. Puede ser que no tengamos tierra en producción, pero sí tenemos bienes de distinta naturaleza; de todo bien que Dios nos ha dado en posesión debemos compartir con los necesitados.

Los teólogos o eticistas plantean que la obligación de compartir con el que no tiene ha sido severamente criticada por ciertos economistas cristianos. La crítica se centra en que el lenguaje de dar a los pobres está animado por la envidia y porque la pobreza es tomada como base para expandir la ideología de la lucha de clases. Este es ciertamente un peligro que como cristianos debemos ver con claridad y evitarlo. Sin embargo, el principio bíblico de compartir no está basado en la envidia sino en el conocimiento, la fe y la aceptación de que somos mayordomos de lo que Dios nos ha dado.

Hay otro error que debemos prevenir cuando hablamos de compartir con los pobres: hacer de los pobres mendigos perpetuos, pues de esta manera se les arranca la dignidad de ser ellos también imagen de Dios. En esta perspectiva, la Iglesia y las instituciones cristianas de desarrollo tendrán que diseñar planes



y programas que ayuden a la gente a salir de la pobreza, pues algunas acciones, aunque sea de manera indirecta, propician que los pobres se mantengan en la pobreza o sirven para perpetuar nuestros empleos como trabajadores sociales y, por tanto, desde la perspectiva bíblica, son contrarios a la naturaleza de la acción social.

El segundo principio es el de uso racional y social de los bienes. En el Antiguo Testamento, la tierra como bien fundamental de la economía israelita no debía ser esclavizada perpetuamente a la producción para el consumo privado solamente. Dios también demandaba que la tierra tuviera libertad, es decir, que fuera utilizada racionalmente. La tierra sólo podía ser cultivada durante seis años, y el séptimo no debía cultivarse para permitirle descansar un año, durante el cual sólo produciría naturalmente. De esta manera, cada israelita podía recordar su pasado: haber vivido como esclavo, maltratado por el emperador egipcio. Pero Dios había roto las cadenas opresoras y había liberado a su pueblo de ese ominoso pasado. Ellos, por tanto, en gratitud hacia su Dios libertador, debían usar los recursos según la dirección de Dios.

El principio de usar los recursos naturales racionalmente tiene una función social y una ecológica. La primera consiste en que Dios quiere que el año séptimo la producción natural de la tierra sirva a los más necesitados de su pueblo. Durante todo ese año, los “propietarios” podían observar cuánto necesitado vivía alrededor de ellos, podían ver cuáles eran sus angustias, podían, en fin, observar la alegría de tener libre acceso a la producción, sin las restricciones ni los temores de ser mal vistos por los segadores.

En la función ecológica, el descanso de la tierra permitía restablecer el equilibrio ecológico en tres niveles. Primero, la tierra podía recuperar sus nutrientes. El crecimiento natural de plantas cuyas raíces penetran en el suelo a diferentes profundidades permite que se aprovechen bien los nutrientes que se encuentran distribuidos en los distintos estratos del suelo. Además, propicia que las sustancias perdidas en las diferentes profundidades de la tierra sean otra vez devueltas a su lugar adecuado para ser absorbidas por los cultivos de los años siguientes.

Segundo, no permitía la extinción de plantas benéficas para la agricultura. Sabemos que, por efecto de una labranza continua, muchas de las plantas que fertilizan la tierra tienden a desaparecer. Pero con el descanso de la tierra por un año se garantizaba que las plantas benéficas pudieran crecer y reproducirse, para contribuir al enriquecimiento del suelo.

Tercero, no permitía la extinción de la fauna. Sabemos también que, por el efecto de las restricciones de los pocos cultivos, las aves y otros animales pequeños, aliados del agricultor, tienden a desaparecer. Pero durante el año de descanso, todos estos animales podían recuperar sus niveles de reproducción.

En conclusión, el descanso de la tierra ayudaba a mantener el equilibrio ecológico de la creación cuyo orden ha establecido Dios. El Creador, con su sabiduría única que conoce todos los mecanismos de funcionamiento de su creación, legisló en materia agraria, sin perder de vista la vida humana y su entorno ecológico.

El pacto consideraba lo religioso, lo social y lo ecológico como una unidad, de tal manera que la falta de uno de estos elementos causaba serios desequilibrios. Esto implica que la comunidad cristiana debe tomar muy en serio los criterios bíblicos cuando planifica su economía familiar o empresarial. ¿Consideraremos solamente la rentabilidad económica de nuestras propiedades agrícolas, sin tomar en cuenta la diaconía y los aspectos ecológicos? ¿Debemos solamente pensar en la rentabilidad de nuestros negocios dejando de lado los daños que pueden producir a nuestros empleados y al medio ambiente? Creemos que estos principios no sólo son exigencias para el pueblo israelita, pues hay aquí una profunda enseñanza de lo que podemos hacer los cristianos de hoy a partir de nuestros ranchos, de nuestras fincas, de nuestros negocios y profesiones. La aplicación de los principios que estas leyes enseñan nos asegura promesas de bendición para los que los practican. Aunque cada pueblo actual no está obligado a cumplir estas leyes literalmente, los principios deben ser aplicados a nuestras realidades y su práctica nos haría mucho bien a nosotros y al prójimo.



Por todas estas razones teológicas, los cristianos decimos que el problema ambiental tiene su raíz última en el problema moral, en la desobediencia a Dios, en el pecado original y actual, pero sus manifestaciones son sociales, ambientales, políticas, económicas, éticas. Y, por ello, es responsabilidad de la comunidad redimida o Iglesia de Cristo ser partícipe no de la contaminación, sino de la redención del planeta, de nuestro pedazo de suelo.

Nos dice el apóstol Pablo en Romanos 8: 19:

> Porque el anhelo profundo de la creación es aguardar ansiosamente la revelación de los hijos de Dios. [20] Porque la creación fue sometida a vanidad, no de su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sometió, en la esperanza [21] de que la creación misma será también liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. [22] Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora. [23] Y no sólo *ella*, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, aun nosotros mismos gemimos en nuestro interior, aguardando ansiosamente la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo.

Entonces, la Iglesia ya está, por la gracia de Dios, participando de la redención de la creación y tenemos que tomar conciencia de ello, no sólo vivir vigilantes de la creación, sino actuar por su libertad, desde cada uno de nuestros espacios religiosos y comunitarios.

No nos quedemos sólo como críticos de los destructores o contaminadores que envenenan la creación y que luego recurren a los incautos para, en nombre de la Iglesia, intentar callar a los mensajeros del Evangelio. Tenemos que creer y vivir activa y proactivamente porque sabemos que Dios es redentor de nuestro cuerpo y alma, pero que también redimirá a toda su creación.

Referencias

Altieri, Miguel (1996). *Enfoque agroecológico para el desarrollo de sistemas de producción sostenibles en los Andes*. Lima, Perú: Centro de Investigación, Educación y Desarrollo CIED.
Bailey, Nicholas Andrew (1994). "Some Literary and Grammatical Aspects of Genealogies in Genesis". En Robert L. Bergen (Ed.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.
Caldwell, Lynton Keith (1994). *Ecología: Ciencia y política medioambiental*. Colombia: McGraw-Hill Interamericana.
Calvin, John (1979). *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids: Baker Book House.
Dumbrell, William J. (1984). *Covenant and Creation: An Old Testament Covenant Theology*. Exeter: Paternoster Press/Flemington Markets/Lancer Books.
Elsdon, Ron (1992). *Green House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation*. Tunbridge, Wells: Monarch Publications.
Goudzwaard, Bob (1984). *Idols of our Time*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press.
Heilbron, Luz María (1978). "La ecología: El problema ético del siglo XX", *Diálogo Teológico* 9 (abril): 49-58.
Hill, Peter J. (1994). "Information, Values, and Government Action". En Hebert Schossberg, Vinay Samuel y Ronald J. Sider (Eds.), *Cristianity and Economics in the Post-Cold Era: The Oxford Declaration and Beyond*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
Miller, G. Tyler (2002). *Introducción a la ciencia ambiental, desarrollo sostenible de la tierra: Un enfoque integrado*. Madrid, España: Thomson.
Nebel Bernard J. y Richard T. Wright (1999). *Ciencias ambientales: Ecología y desarrollo sostenible*. México: Prentice Hall Hispanoamericana.
Ranner, Michael (2015). "The Seeds of Modern Threats". En *State of the World 2015: Confronting Hidden Threats to Sustainability*. World Watch Institute.



Robertson, O. Plamer (1980). *The Christ of theCcovenants*. Nueva Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co.

Ross, Allen P. (1996). *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker.

Ryiz de la Peá, Juan L. (1992). *Teología de la creación*. Santander, España: Sal Terrae.

Sadaaca, José N. (1978). "La ética cristiana frente al problema ecológico", *Diálogo Teológico* 9 (abril): 61-66.

Schaefer, Francis A. (1976). *Polución y la muerte del hombre: Enfoque cristiano a la ecología*. Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Schlossberg, Herbert (1994). "Destroying Poverty without Destroying Poor People". En *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era: The Oxford Declaration and beyond*. Grand Rapids: Erdmans.

Wenham, Gordon J. (1991). *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Vol. 1. Inglaterra: Word Publishing Ltd.

Weinberg, Gerald M. (1975). *An Introduction to General System Thinking*. Nueva York: John Willey and Sons.

White, Lynn (1976). "Raíces históricas de nuestra crisis ecológica". En Francis Schaefer, *Polución y la muerte del hombre: Enfoque cristiano a la ecología*. Texas: Casa Bautista de Publicaciones.

Capítulo II
Sabiduría y sustentabilidad, emergencia de un nuevo paradigma

Juventina Salgado Román

El racionalismo occidental, sustentado en un pensamiento dualista, sostiene al mundo externo, tangible y mensurable como realidad fundamental de todo lo visible y no visible. Esta visión explica en cierta medida la quebrantada unidad de la humanidad y la naturaleza, profundizada por el sistema imperante sustentado en la mercantilización de todo. Por su parte, el de oriente reconoce la primacía del mundo interno y las dimensiones sutiles de una realidad última como fundamento de todo; si bien vemos el mundo lleno de cosas sólidas y objetivas, es sólo ilusión, proyección de nuestra conciencia, como un aspecto de algo más trascendente e inmutable. Dos principios básicos de esta visión son la unicidad y la interconexión. Dicha sabiduría era ya sostenida por civilizaciones ancestrales, místicos y algunos filósofos de la antigüedad; hoy está recibiendo contundente respaldo con los descubrimientos recientes que están haciendo tambalear los cimientos del viejo paradigma científico al evidenciar que la conciencia del sujeto investigador no sólo afecta al objeto investigado, sino también



toda realidad que observa. Concordantemente, se ha declarado desde distintas perspectivas disciplinarias que es la percepción del hombre la que influye en su mundo, de manera que la realidad objetiva no existe de manera independiente, separada y de manera accidental, sino como reflejo de una inteligencia superior y autorreferente en sí misma.

Para la ciencia ortodoxa, la materia es la base de todas las cosas; por tanto, mente, conciencia, espiritualidad y casi todo lo que concierne a dimensiones subjetivas son sólo epifenómenos; es decir, intrascendentes y secundarios. De ahí el supuesto de que la vida, tal como la entendemos en el mundo occidental, termina con la muerte. En consecuencia, temas de trascendencia existencial, como la vida y lo que sucede después de ésta, su propósito último, el origen y la evolución de la especie humana, no son importantes como objetos de investigación. Por ello, la filosofía occidental sustentada en este pensamiento hasta ahora no ha sido capaz de alentar las preguntas fundamentales inherentes a la esencia del hombre y menos de explicar o dar cuenta de fenómenos de esta índole; seguramente es en ese sentido que Stephen Hawking dice que la filosofía ha muerto. Científicos convencionales desestiman todo lo relacionado con experiencias de las que no tienen evidencia objetiva, apegándose al supuesto de que lo único y más real es la materia, de tal forma que para los partidarios de este paradigma, todos los eventos de carácter sutil no son más que anomalías de la física.

Sin embargo, los sustentos del materialismo se están desmoronando frente a los nuevos y consistentes descubrimientos de la ciencia. Algunos físicos y otros científicos están descubriendo que hay información más allá de la mente de una persona. Los hallazgos más recientes de la física sugieren que el universo no sólo está constituido por cuerdas vibrantes, partículas elementales y átomos, sino también por la coalición de campos continuos y fuerzas que contienen información; aun más, evidencian que ni siquiera la partícula es materia, sino energía condensada. Este concepto que ya había sido planteado por tradiciones ancestrales, ahora resurge con mucha fuerza, justamente por los importantes

aportes de la física moderna y de otras disciplinas de vanguardia. Durante cientos de años, filósofos, místicos y sabios han sostenido que este campo existe y que es profundamente coherente e interconectado; aunque para muchos científicos occidentales había sido considerado un mito, hoy los más recientes hallazgos están evidenciando su existencia. En oriente, dicho campo es considerado la fuente de información de nuestra propia conciencia y de todas las cosas vivas.

La ciencia de las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI ha empezado a incursionar en el campo de la sabiduría, que nos está conduciendo a cuestionarnos nuestras propias formas de vida, en tanto que depredan el medio ambiente y rompen el equilibrio de los ecosistemas. Este nuevo paradigma concuerda con todo un abanico de temas filosóficos y existenciales, cuyas ideas, si las entendemos correctamente, pueden resultarnos muy útiles para recordar nuestra grandeza, interconexión y unicidad; en consecuencia, ennoblecernos como seres humanos en la construcción de un mundo más equilibrado, más justo y amoroso. Sin embargo, todavía existe la tendencia a considerar estos tópicos desde una perspectiva eminentemente materialista y es bajo su lupa que queremos explicarlos.

La ciencia vanguardista concuerda con la idea de que sólo existe un campo como fundamento de la realidad, pues todo lo demás es creado por la mente y, aunque aparenta tener solidez y disociación, es sólo ilusión. Así que el dualismo legado por Descartes es trascendido por estas nuevas teorías, la creencia de que la materia es independiente de la mente ha sido superada; hoy la nueva ciencia tiene suficientes y contundentes argumentos para sostener el lugar de la conciencia como el fundamento del ser y de todas las formas de existencia. Esta visión se sostiene en una conciencia de totalidad y trascendencia, pero también en el reconocimiento de la diversidad, es decir, que se manifiesta en multiplicidad de seres y cosas, como diversas formas a través de las que se expresa la conciencia. Tal percepción de la realidad es muy antigua y es la base de todas las tradiciones espirituales y de algunos filósofos como Sócrates, Platón y Aurobindo.



Hoy, la filosofía perenne que está resurgiendo es mucho más que metafísica, alcanza el rango mismo de la ciencia experimental; puesto que sus ideas se pueden verificar directamente, es posible considerarla un campo del conocimiento científico. Incluso la misma ciencia ha comenzado a reconocer y respaldar la sabiduría que ha estado presente en todos los tiempos y, como señala Fritjof Capra, la nueva ciencia y las tradiciones místicas se están encontrando a través de sus paralelismos e incluso hablando el mismo lenguaje.

Sin embargo, el pensamiento predominante sigue sosteniendo a la materia como la única realidad y base de todo, además de percibir al mundo desde una perspectiva fragmentada, en la que todo es aparentemente independiente, pese a que los vertiginosos eventos planetarios y astrológicos evidencian que hay otras formas de vida y de conciencia, más allá de lo que nuestra percepción física nos muestra. Afortunadamente, los horizontes han comenzado a ampliarse; aunque la misma ciencia hasta hace poco había sostenido ese reduccionismo, son los propios científicos los primeros sorprendidos al percatarse del extraño comportamiento del mundo subatómico, al evidenciar la unicidad del observador-observado y, por tanto, a la conciencia como dimensión trascendente que afecta la realidad. Así es como está comenzando a replantearse la visión de qué es y cómo funciona el universo, y a reconsiderar una percepción más abierta e integradora, incluso a reconsiderar la misma noción de ciencia.

La forma en que percibimos el mundo es relevante porque de esa manera afectamos nuestro entorno, más allá de teorías y en concordancia con los hallazgos de la nueva ciencia, es evidente la manera en que hemos estado afectando a nuestro planeta por una percepción equivocada. De acuerdo con el materialismo, la causa de los problemas y las soluciones está en la estructura de los sistemas sociales, reduciéndolos a su superficie y a sus efectos, sin considerar que éstos encuentran sus causas en una visón materialista, reduccionista y fragmentada de la realidad. La lógica de este pensamiento nos ha llevado a prestar más atención a lo que hacemos en relación con el mundo externo, relegando el

mundo interno del autoconocimiento y la sabiduría del propósito de la existencia. La humanidad ha olvidado que el origen de los males sociales está justamente en la concepción equivocada de nosotros mismos y de una percepción errónea del mundo. Sin embargo, la ciencia está dando grandes saltos, respaldando con sus descubrimientos a la sabiduría ancestral en cuanto a la naturaleza e identidad del hombre; estos nuevos planteamientos están sustentando que es la conciencia el fundamento de todo y que es justamente en esa percepción de fragmentación, mecanicista, reduccionista y materialista donde se originan las distintas crisis que hoy padecemos.

Esta época de transición paradigmática nos está trayendo grandes implicaciones a nivel mundial y en los distintos ámbitos de la vida y, parafraseando a Ken Wilber, pareciera que el mundo está enloqueciendo poco a poco. El desequilibrio no es privativo de la naturaleza, somos parte de los ecosistemas; por tanto, también nos incluye y, con toda seguridad, somos la fuente responsable; no es que asistamos a eventos que nunca antes hayan sucedido, lo cierto es que han adquirido formas y magnitudes que tienden no sólo a la destrucción humana, sino también a la de todas las demás especies y del planeta mismo. Es en esta dirección que se han dado pasos irreversibles, al menos en el sentido que ordinariamente lo entendemos, y que nos están llevando a catástrofes sociales y naturales que humanamente no sabemos cómo detener.

Todo parece indicar, como señalan algunos, que la humanidad tiene que estar al borde del precipicio para reaccionar. Así es como el colapso de las estructuras de nuestros actuales sistemas nos está obligando a revisar las cuestiones fundamentales de la existencia. De tal forma que ya no podemos dejar de reconocer nuestro papel en las cosas que nos suceden a escala personal y global, porque nos enfrentamos a nuestras propias creaciones, crisis de todo tipo, emocionales y existenciales, genocidios, suicidios, violencia en sus diferentes formas. Paradójicamente, los avances científicos y tecnológicos nos sorprenden día a día con sus despuntes, mientras la pobreza espiritual se hace sentir



con la misma fuerza: somos incapaces de detener el sufrimiento humano y de relacionarnos amorosamente con otras especies. Es sorprendente la capacidad autodestructiva que hemos desarrollado, el ingenio y la habilidad para dañar a otros, al planeta y a sus formas de vida; una de las paradojas más grandes es que nada es más amable que la naturaleza y nadie es más cruel con ella que la propia especie humana. La respuesta es que no sabemos quiénes somos e ignoramos nuestra grandeza, porque hemos sido alienados y cautivados por una visión que reduce la realidad al mundo objetivo y material.

Sin embargo, esa capacidad inherentemente creativa puede ser reorientada hacia formas de vida sustentables. La historia ha demostrado que somos capaces de generar las mayores monstruosidades, pero también las más grandes bellezas y bondades. Si encontramos las causas en nuestra percepción equivocada del mundo, somos nosotros mismos la fuente de la solución. El problema es que no hemos despertado y damos por hecho que el mundo existe separado e independiente de nosotros, pues desconocemos nuestra propia naturaleza y al desconocerla ejercemos los valores por reacción, no como acción; de esa manera, buscamos la justicia sólo porque suceden actos injustos, no como una forma natural de ser justos en consonancia con nuestra naturaleza esencial y nuestro propósito de vida.

Paradójicamente, también asistimos a un acrecentado despertar de la conciencia y, en buena medida, la ciencia está contribuyendo con sus más recientes y asombrosos hallazgos, abrazando los principios que ya habían sido planteados por tradiciones ancestrales y que otrora fueron negados. Curiosamente, la humanidad está comenzando a dar crédito a esta sabiduría, porque la sustenta la ciencia, no por experimentación y convicción de la existencia de otras realidades, pues nuestro pensamiento occidental todavía está fuertemente sujeto a las evidencias científicas, con una percepción limitada y eminentemente materialista.

Aunque la humanidad está comenzando a abrirse hacia una nueva visión integradora, todavía prevalece la conciencia egocéntrica: el centro sigue siendo el individuo, desplegado en individua-

lismo, egoísmo, mezquindad y competitividad, pues surgen nuevas modalidades defensivas y reactivas del ego ante la amenaza de ser extinguido. El ego teme ser desplazado del lugar privilegiado en que se le colocó durante siglos y, en su afán de mantenerse, ejerce prácticas aberrantes que lo llevan a establecer batallas campales con todo lo que perturbe su acostumbrada estabilidad y zona de confort. Por fortuna, también asistimos al despertar del espíritu, de una conciencia que pasa de ser egocéntrica y dualista a holográfica y cosmocéntrica. Hay señales de que nuestra propia naturaleza humana está sufriendo grandes cambios; está llegando a su fin aquella que destruye, divide y conquista a costa de otros o de otras especies. Aunque nos parezca extraño, las crisis nos indican que algo trascendente está sucediendo, que se están trastocando viejas estructuras de un paradigma ya insostenible.

Las más recientes investigaciones nos sugieren que somos nosotros como especie humana, nos guste o no, los directamente responsables de lo que está aconteciendo en el planeta. También nos indican que los desastres ecológicos y las diferentes crisis sociales y existenciales son producto de un nivel de conciencia de ignorancia o, mejor dicho, de amnesia del ser. Desafortunadamente, nuestras culturas occidentales no fomentan el autoconocimiento y el pensamiento predominante se sostiene a través de un discurso que aliena y fortalece las formas reactivas del yo. La razón está entronada tanto en los espacios de la vida académica como de la cotidiana, ha desplazado a lo extraordinario y bello de la vida simple y sencilla, dimensiones que nutren, enriquecen y exaltan la grandeza del ser más allá de lo humano. El arte, la estética y la ética son campos menospreciados: en tanto que no contribuyen a la producción, son considerados irrelevantes e improductivos para sociedades cuyos propósitos prioritarios son la riqueza material y el estatus social.

Paradójicamente, es en las mismas entrañas del conocimiento científico expresado a través de la nueva ciencia donde se encuentra el soporte de un nuevo paradigma; ahí están emergiendo nuevos planteamientos que sugieren una nueva manera de concebir la vida y un nuevo significado del universo, al punto de



proponer que si queremos cambiar el mundo, debemos cambiar nuestra conciencia. Tales hallazgos revelan dinamismo en lugar de mecanicismo, interrelación y no disociación; energía donde sólo se concebía materia, mundo subatómico cuando sólo se pensaba atómico y subjetividad en lo que se creía sólo objetividad. Finalmente, están dando cuenta de los principios de la sabiduría que ya había sido planteada por civilizaciones ancestrales.

Aun más, el pensamiento fragmentado está siendo reemplazado por el que sostiene la interconexión y la no localidad; es decir, el universo cuántico es holográfico: la partícula más minúscula contiene al cosmos, todo está en todo; más allá de las estructuras físicas existe una inteligencia que conecta todo y que es común e inherente a cualquier forma. Por tanto, el cambio aparentemente más trivial impacta a la totalidad y, como sugiere el místico Osho, cuando levantamos un dedo se perturba la más lejana estrella; sabiduría que ya habían planteado los kahuna de Hawai, los mayas, los maori, los hopi y otras culturas ancestrales, y que la ciencia está ya respaldando. Es así como el pensamiento dualista ha comenzado a dar paso al de totalidad e integración, expandiendo con ello las posibilidades de la misma ciencia. Aunque la fijación paradigmática a la que se refiere Ken Wilber aparentemente es más fuerte que nunca, este es un síntoma de su propio derrumbe y de sus últimos alientos.

Hasta ahora, la ciencia se ha reducido a su carácter humano bidimensional; es decir, al conocimiento, sin considerar la dimensión espiritual, que la sostendría como una ciencia universal. Por cientos de años, la espiritualidad ha sido considerada como no científica, aunque, irónicamente, es justamente ahí donde se encuentra la verdadera comprensión y el verdadero poder de la especie humana. Si bien es importante el desarrollo científico del campo físico y de la mente, éste no es suficiente. Es no sólo crucial, sino necesaria y urgente la investigación del campo espiritual, para contar con una ciencia integral, multidimensional y equilibrada que permita al hombre, más allá del conocimiento de su carácter humano, vivir en y con sabiduría, la única que puede dotar de sentido a la existencia al permitirle conocer su naturaleza

interna antes que la del mundo externo. El ser como totalidad, como absoluto, como todo lo que ha sido, es y será, es liberador; la mente, por su parte, subyuga, domina, aliena. Lo ha hecho por mucho tiempo. No somos conscientes de ello porque estamos hechizados por la razón, por la mente que enjuicia, distingue y divide, pues su naturaleza es dualista.

La sabiduría, espiritualidad y conciencia como dimensiones que otorgan sentido a la existencia merecen un espacio no sólo en el quehacer educativo, sino también como objetos de investigación, sobre todo en los tiempos actuales, en los que vivimos en medio de la incertidumbre, el caos, la confusión y la pobreza del significado de la vida. Paradójicamente, estas dimensiones están emergiendo con fuerza y hoy, más que nunca, nos hacer sentir su presencia, a través de los más recientes hallazgos que demuestran su consistencia y su correlación dentro de su funcionamiento como algo valioso para la vida humana y de otras especies del planeta.

En occidente, la sabiduría fue desplazada por el conocimiento; ambos, aunque debieron integrarse, se separaron. La primera es el niño que se tiró con el agua sucia, es decir, si bien la ciencia moderna nace como un campo diferenciado de la estética y la ética; con el paso del tiempo degeneró en disociación. Así, el dogma religioso y geocéntrico dio paso a la ciencia y al hombre como centro de todo. El conocimiento científico pasó a ser el eje central que marcó las pautas en los distintos ámbitos de la vida del planeta. De esta manera, la humanidad estaba pasando de un dogma a otro.

Aunque el conocimiento se parece a la sabiduría, no es lo mismo; de hecho, son lo opuesto. El conocimiento se construye desde afuera; en cambio, la sabiduría surge desde adentro, es decir, es la expresión del ser que se sitúa en nuestro propio corazón y que constituye la naturaleza divina, no como algo local; en ese sentido, no está en nosotros como dimensión corporal, sino como aquello que se sabe experimentalmente, que se es. Las características de esta esencia son precisamente la sabiduría y el amor; es la fuente misma de la felicidad, del aprendizaje y de



la experiencia de la vida. El conocimiento, por otro lado, es algo que podemos adquirir como algo que no tenemos, algo de lo que adolecemos; la sabiduría es algo innato, que uno elije experimentar, es el resultado de la elección del amor y la verdad como una forma en que el Espíritu elije experimentarse en la vida cotidiana. La sabiduría se expresa cuando, a través de lo que pensamos, decimos o hacemos, manifestamos las virtudes que generan armonía para el más elevado bienestar común y propio. Al conocernos y reconocernos como síntesis y totalidad, como el uno y el todo, manifestamos amor, tolerancia, paciencia y humildad, en tanto comprensión de que somos diferentes y especiales, pero no más que otros, porque, de hecho, desde la perspectiva de la sabiduría, los "otros" desaparecen y entonces sólo hay "nosotros". Se trata de recordar lo que ya somos, no de aprender o conocer algo que está allá afuera; por el contrario, se trata de recordarnos y entender que poseemos un conocimiento inherente más allá de todo saber intelectual.

El conocimiento posee una naturaleza acumulativa en tanto que se conforma por todos los conocimientos del pasado, mientras que la sabiduría es atemporal y eterna, lo que ha sido es y será; no es algo que se busca o se construye, sino una dimensión incondicional y trascendente que ya existe en tanto ser. Su práctica es lo único que nos puede conducir hacia formas de vida sustentables, como una sola familia que se hermana más allá de las diferencias de raza, cultura, religión, color, nivel educativo o económico; puesto que la sabiduría está en el corazón de toda la existencia, como lo más elevado de nuestra naturaleza divina, su expresión genera paz y armonía, mientras que el conocimiento provoca ansiedad, porque su fuente es el ego, el pequeño yo que quiere tener más, ser más que otros, saber más que otros a partir de más conocimiento e información, pues se fundamenta en el pensamiento dualista de "yo" y los "otros", en el que unos son más y otros menos, unos ganan y otros pierden; la disociación y la confrontación son los principales pilares sobre los que se sostiene.

Los valores básicos del conocimiento están fundamentados en el competir, mientras que los de la sabiduría se sustentan en el

compartir; por ello, ésta es el corazón de las prácticas sustentables, sólo a partir de ella se pueden configurar formas de vida de lo que algunos llaman *buen vivir*, el pleno bienestar transpersonal. El conocimiento, por el contrario, genera permanente descontento, pues se erige sobre las bases del tener y ser más, principios de una concepción eminentemente materialista y egocéntrica; de hecho, son características de la mente como herramienta del ego que nos impulsan y condicionan a competir para tener más "bienestar" material y estatus social, pues nunca es suficiente. La sabiduría no se sustenta en el más, simplemente es, se sabe plena, esencia pura, lo más elevado que existe dentro nuestro, no como algo que existe en un punto local, sino como lo que ya somos en todo y en cualquier forma de expresión que elijamos. El conocimiento exalta al ego, al individualismo como manifestación de separación, se nutre de las distinciones: feo, hermoso, bueno, malo, negro, blanco, nosotros, los otros; con su forma dualista divide la realidad, mientras que con la sabiduría el ego se diluye; ésta une porque se sustenta en el amor, la tolerancia, la prudencia y la humildad; con la sabiduría la acción está orientada al más elevado bien común, pues su naturaleza es la conciencia cosmocéntrica.

Con la sabiduría no hay espacio para la lucha y la confrontación, porque la existencia es totalidad; no se nutre de las disociaciones, sino de la unidad. Alcanzar el estado de la sabiduría supone trascender a las distinciones y abandonarlas. Parte del principio de que todo es parte de la misma esencia, de que todos somos uno; todos tenemos como origen a la misma fuente, independientemente de su denominación religiosa o cultural. Lo cierto es que esa realidad trascendente es conciencia pura, amor, inteligencia, compasión, misericordia; las fronteras se diluyen en el mismo mundo de ilusión de donde emergieron, cuando la sabiduría se revela como esencia.

La sabiduría le es inherente al ser, de ahí su naturaleza interna y multidimensional; a diferencia de lo que sucede con el conocimiento, acumular información no contribuye a su despliegue. En términos de perennidad, esta esencia divina somos nosotros mismos, y como una sola conciencia somos también quienes decidimos



experimentarla segundo a segundo, a través de los pensamientos, los sentimientos y acciones. Los más recientes hallazgos de la ciencia evidencian que así es como creamos nuestra realidad, pese a que el grueso de la especie humana no tenga aún conciencia de ello. De ahí que esa capacidad creativa que poseemos la hayamos usado de manera inconsciente, distorsionada y arbitraria, al grado de convertirnos en los más grandes depredadores de la vida, de modo mecanicista y alienado, al servicio de una élite muy pequeña del planeta cuyos intereses son básicamente su enriquecimiento material a través del control y manipulación. La sabiduría no se impulsa de ese modo, pues así se pone en riesgo a los grupos en el poder, mientras que con el conocimiento no hay tal peligro, porque nos sigue manteniendo alienados. Sin embargo, estamos llegando al punto de recordar quiénes somos, de recordar que la sabiduría nos es inherente y común como especie, que si bien es importante el bienestar material, no es la única necesidad del hombre; como seres multidimensionales poseemos otras necesidades, sobre todo la de cobijarnos entre nosotros. Con la sabiduría como pilar de la sustentabilidad, se propone que el bienestar debe ser para todos y, entendido en el sentido más amplio, no sólo en términos materiales, sino también en la dimensión mental, emocional y espiritual.

Referencias

Capra, Fritjof. *El punto crucial*. Buenos Aires: Troquel, 1998.

———. *El Tao de la Física*. Barcelona: Sirio, 2007.

Castaneda, Carlos. *El conocimiento silecioso*. México: Emecé, 1989.

Davies, Paul. *La mente de Dios*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana, 2006.

Davies, Paur. *Dios y la nueva física*. Barcelona: Salvat, 1994.

Diesbach, Nicole. *Nuevo paradigma*. México: Orión, 2000.

Dyer, Wayner. *La sabiduría de todos los tiempos*. México: Random House Mondadori, 2004.

Ferguson, Marilyn. *La conspiración de Acuario*. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana, 1994.
Ferris, Timothy. *La aventura del universo*. Barcelona: Crítica, 2007.
García, Israel Grande. "El modelo cuántico de la conciencia de Penrose y Hameroff. Una introducción y evaluación crítica". Tesis de maestría en Humanidades. México, UAM-Iztapalapa.
Greene, Brian. *El universo elegante*. Barcelona: Crítica, 2006.
Grof, Stanislav y Frances Vaughan. *La evolución de la conciencia*. Barcelona: Kairós, 2003.
Heisenberg. Schrödinger. *Cuestiones cuánticas*. Barcelona: Kairós, 2007.
Huxley, Aldous y Abraham H. Maslow. *La experiencia mística*. Barcelona: Kairós, 2000.
Huxley, Aldous. *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa, 2000.
Laszlo, Ervin. *El cambio cuántico*. Barcelona: Kairós, 2009.
Laszlo, Ervin y Grof Stanislav. *La revolución de la conciencia*. Barcelona: Kairós, 2000.
Penrose, Roger. *El camino a la realidad*. México: Debate, 2008.
———. *Lo grande, lo pequeño y la mente humana*. Madrid: Malcolm Longair, 1999.
———. *La mente nueva del emperador*. México: FCE , 1996.
Suzuki, Teitaro y Fromm Erich. *Budismo zen y psicoanálisis*. México: FCE, 2009.
Talbot, Michael. *El universo holográfico*. Madrid: Palmyra, 2007.
Walsh, Roger y Frances Vaughan. *Trascender el ego. La visión transpersonal*. Barcelona: Kairós, 1994.
Wilber, Ken. *Ciencia y religión*. Barcelona: Kairós, 2004.
———. *Cuestiones Cuánticas*. Barcelona: Kairós, 2007.
———. *Después del Edén*. Barcelona: Kairós, 1995.
———. *El ojo del espíritu*. Barcelona: Kairós, 2001.
———. *La conciencia sin fronteras*. Barcelona: Kairós, 1984.
———. *Los tres ojos del conocimiento*. Barcelona: Kairós, 2003.
———. *Una teoría del todo*. Barcelona: Kairós, 2003.
Zohar, Danah. *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Random House Mondadori, 2002.



Capítulo III
El ser humano y la naturaleza

Silvia Guadalupe Alarcón Sánchez

I

Estas páginas presentan la lucha ancestral que ha existido entre el hombre y la naturaleza, en sociedades que han quebrantado la unidad de la humanidad y la naturaleza.

La situación que conocemos, y sobre la que se ha venido insistiendo, es la devastación que ha realizado el ser humano contra ella. A mediados del siglo XIX, Domingo Faustino Sarmiento abordó por vez primera el término civilización-barbarie, haciendo notar que la naturaleza era enemiga del hombre y así se representó en la literatura. Esta fue una forma de presentar a los europeos la imagen de un espacio donde privaba lo incivilizado en contraste con las grandes urbes que caracterizaban el progreso. La naturaleza, llámese selva, llano, pampa, etc., era la que aniquilaba al hombre y, en consecuencia, era signo de barbarie. Algunas de las



obras que dan cuenta de este escenario son *La vorágine*, de José Eustasio Rivera, y *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos.

II

En la segunda década del siglo XX surgen estas obras en América Latina, con la intención de mostrar la geografía americana a Europa. A continuación se subrayan las características que presentaba esta novelística:

1. Una admiración hacia la naturaleza bravía.

> —¡Oh selva, esposa del silencio, madre de la soledad y de la neblina! ¿Qué hado maligno me dejó prisionero en tu cárcel verde? Los pabellones de tus ramajes, como inmensa bóveda, siempre están sobre mi cabeza, entre mi aspiración y el cielo claro, que sólo entreveo cuando tus copas estremecidas mueven su oleaje, a la hora de tus crepúsculos angustiosos (Rivera 55).

2. El enfrentamiento del hombre contra la fuerza arrolladora de la naturaleza.

> La calurosa devastación campeaba en los pajonales de ambas orillas, culebreando en los bejuqueros, trepándose a los moriches y reventándoles con retumbos de pirotecnia […] La devoradora falange iba dejando fogatas en los llanos ennegrecidos, sobre cuerpos de animales achicharrados, y en toda la curva del horizonte los troncos de las palmeras ardían como cirios enormes.
> El tranquido de los arbustos, el ululante coro de las sierpes y de las fieras, el tropel de los ganados pavóricos, el amargo olor a carnes quemadas, agasajáronme la soberbia; y sentí deleite por todo lo que moría […]
> ¿Qué restaba de mis esfuerzos, de mi ideal y de mi ambición? ¿Qué había logrado mi perseverancia contra la suerte? ¡Dios me desamparaba y el amor huía!
> ¡En medio de las llamas empecé a reír como Satanás! (Rivera 54).

3. La oposición entre los conceptos civilización y barbarie.

> […] he aquí que un sencillo incidente: […] las palabras con que el bonguero le hizo ver los peligros a que se expondría si intentaba atravesársele en el camino a la temible doña Bárbara, ponen de pronto en libertad el impulso postergado por el razonador. Era la misma tendencia de irrefrenable acometida que causó la ruina de los Luzardos; pero con la diferencia de que él la subordinaba a un ideal: luchar contra doña Bárbara… y decidió lanzarse a la empresa con el ímpetu de los descendientes del cunachivero, hombres de una raza enérgica; pero también con los ideales del civilizado (Gallegos 25).

4. La mayor parte de esta literatura es política, denunciadora y reivindicatoria. Se escribe en contra del imperialismo para denunciar invasiones o las condiciones miserables en que los nativos eran explotados en las minas, en las bananeras, en los yacimientos petrolíferos, en las selvas.

   Cierta vez que los empresarios se trasladaron a la Chorrera, unos cuadrilleros pidieron quinina y pólvora. Como bien conozco qué capataces no deletrean, hice paquetes en esos periódicos y los despaché a los barrancones y a los siringales, por si algún día, al quedar por ahí volteando, daban con un lector que los aprovechara.

> —Paisano, exclamé, ahora sí le creo. Entre nosotros circuló uno. ¡Por causa de él vine a dar aquí, a encontrar salvación! ¡Gracias a usted! ¡Gracias a usted!
> —No se alegre paisano: ¡Estamos perdidos!
> —¿Por qué? ¿Por qué?
> —Por la venida de este maldito Visitador! ¡Por este Visitador que al fin no hizo nada! Mire usted: quitaron el cepo, el día que llegó, y pusiéronselo de puente al desembarcar, sin que se le ocurriera reparar en los agujeros que tiene, o en las manchas de sangre que lo vetean; fuimos al patio, al lugar donde estuvo puesta esa máquina de tormento, y no advirtió los trillados que dejaron los prisioneros al debatirse, pidiendo agua, pidiendo sombra […]



> Aquí ya estaba todo muy bien arreglado y las cuadrillas reorganizadas: a los peones descontentos o sentidos los concentraron quién sabe en dónde, y los indios que no entienden español ocuparon los caños próximos [...] (Rivera 93).

5. Aparece con frecuencia como personaje un norteamericano ávido, grosero y cruel.

> Entre tanto míster Danger por industria no hacía sino cazar caimanes, cuyas pieles exportaba anualmente en grandes cantidades, y por afición, tigres, leones y cuantas fieras le pasasen al alcance de su rifle. Un día, como diese muerte a una cunaguara recién parida, se apoderó de los cachorros y logró criar y domesticar uno con el cual retozaba [...] (Gallegos 84).

6. El llano y la selva son los espacios abiertos de estas obras.

> Y la aurora surgió ante nosotros; sin que advirtiéramos el momento preciso, empezó a flotar sobre los pajonales un vapor sonrosado que ondulaba en la atmósfera como una ligera muselina [...] (Rivera 10).

> Un sol cegador, de mediodía llanero, centellea en las aguas amarillas del Arauca y sobre los árboles que pueblan sus márgenes. Por entre las ventanas, que a espacios rompen la continuidad de la vegetación, divísanse, a la derecha, las calcetas del cajón del Apure –pequeñas sabanas rodeadas de chaparrales y palmeras–, y, a la izquierda, los bancos del vasto cajón del Arauca –praderas tendidas hasta el horizonte– sobre la verdura de cuyos pastos apenas negrea una que otra mancha errante del ganado (Gallegos 4).

José Eustasio Rivera, autor de *La vorágine*, insiste en el uso de voces criollas, sobre todo en la primera parte. La naturaleza evocada está poblada de indios, caimanes, garzas, panteras, boas, guacamayos, sinsontes, cocuyos e iguanas. La acción ocurre en guaduales o entre vainilleras. Unas bogas en piragua se adentran

por el espectáculo maravilloso de la selva. Y lejos, en los montes, hay cóndores. Resalta el valor plástico de estas escenas rústicas. Las sensaciones visuales, auditivas, olfativas y táctiles ocupan un lugar predominante. La selva aparece como una cárcel: sin sol, sin posibilidad de ver más allá, pero también como un cementerio, ya que ahí mueren los personajes.

Rómulo Gallegos subraya la importancia de presentar binomios. Uno de ellos es la lucha entre el bien y el mal. Los nombres de los personajes muestran esta dualidad: Doña Bárbara es una mujer cruel, vengativa, ambiciosa, inculta, representante de la selva; por su parte, Santos Luzardo es un hombre joven, culto, procedente de la ciudad, que a pesar de haber nacido en la selva, el hecho de haber ido a cultivarse a la ciudad le ha otorgado un papel redentor. Al profundizar en la lectura de la obra, se nota que Doña Bárbara, la protagonista, simboliza el alma primitiva y compleja de la hembra dominadora y, al mismo tiempo, el espíritu de la tierra. Por eso no es posible decir si es buena o mala; actúa de acuerdo con sus instintos, que la esclavizan y le infunden su obstinada y elemental energía.

En *La vorágine*, la propuesta de salvación de una pareja que cree amarse es la huida; sin embargo, conforme se adentran en la selva, que al principio es representada como un espacio idílico, se dan cuenta de que todo era ilusión, adopta un papel de antagonista y los engulle, haciendo notar con ello que la selva es enemiga cruel del hombre. Este es el pretexto del que se vale Rivera para presentar dos tragedias americanas vinculadas con el despojo realizado por Estados Unidos y representadas en la lucha del hombre contra el hombre y en la agresividad de la selva, cuya imagen denotaba la barbarie. Se advierte el despojo de la naturaleza a través de las empresas trasnacionales que se apoderan del caucho, de la banana, de las minas; es decir, la violencia no sólo da cuenta de un empobrecimiento humano sino de una aniquilación hacia la naturaleza. Es así que la selva es la antagonista que ocasiona la desgracia y el fracaso de los personajes que la han invadido.

Estas obras son importantes en la medida que nos sirven de parámetro para contrastar la manera en que hace un siglo se veía



a la naturaleza y cómo la vemos ahora, además de que representa una literatura auténticamente latinoamericana –décadas atrás se había venido realizando una literatura trasplantada, cuyos cánones pertenecían a Europa–. Es conveniente considerar que en ese entonces se veía como necesidad el "avance progresista" en torno a acciones depredadoras que iniciaron el proceso de deterioro de las selvas sudamericanas.

José Eustasio Rivera presenta "una naturaleza malévola", una antagonista personal; incluso en el llano, donde el hombre ha podido dominarla y regocijarse con su poderío, esto sucede cuando se presencia la doma de un potro. Aquí se presentan las habilidades del hombre salvaje y no la del hombre civilizado, esto se muestra en el momento en que un llanero comenta que Arturo Cova, uno de los protagonistas de *La vorágine*, es la gloria de su país porque escribe versos, entonces otro llanero pregunta: "Y gloria, ¿por qué? ¿Sabe montá? ¿Sabe enlazá? ¿Sabe toreá?"

Los hombres de la selva pueden clasificarse en dos categorías: los aborígenes y los fuereños, que son explotadores o explotados. Los nativos sobreviven en su lugar de origen si no perecen antes en manos de sus explotadores. No obstante, también éstos mueren de manera espantosa, recibiendo su castigo; algunos logran imponerse sobre los demás y sobre el ambiente, pero nunca vencen definitivamente. Explotados y explotadores son víctimas de la influencia de la selva "que pervierte como el alcohol". Gallegos lo ha llamado "el mal de la selva" y Rivera, "el embrujamiento de la montaña", enfermedad cuyos síntomas son crueldad, envidia, sed de oro, lujuria y, a veces, abulia.

Rivera, al igual que Gallegos, postula dos tipos de personajes: los buenos y los malos, así como dos espacios, el bueno corresponde a la ciudad y el malo a la selva, a la pampa, al llano. En el caso de *La vorágine*, el final resulta lapidario, da cuenta de la postura que en ese tiempo se tenía acerca de la naturaleza: "Se los tragó la selva", resultado de un triunfo absoluto de la violencia bárbara. La forma de presentar las acciones en los espacios de la novela semeja la imagen con que Dante Alighieri muestra el descenso a los infiernos, como cuando deben cruzar un río

infestado de caimanes y culebras y esperan la llegada de la canoa que los conducirá como “un ataúd flotante”. En esta obra se habla de un descenso que va indicando que hay más indicios de calor y de violencia hasta llegar a la selva, donde la desaparición y/o la muerte espera.

Existen escenas que denotan la extrema crueldad presente en la selva y que hacen imposible la vida en ella, como el siguiente fragmento:

> Eso sin contar los zancudos y las hormigas. Está la “veinticuatro”, está la “tambocha”, venenosa como escorpiones. Algo peor todavía: la selva trastorna al hombre, desarrollándole los instintos más inhumanos: la crueldad invade las almas como intrincado espino y la codicia quema como fiebre. El ansia de riquezas convalece al cuerpo ya desfallecido, y el olor del caucho produce la locura de los millones (Rivera 183).

Estos pasajes están mezclados con descripciones de un lirismo exacerbado donde el narrador protagonista ensalza ardorosamente su postura ante la vida:

> Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la Violencia. Nada supe de los deliquios embriagadores, ni de la zozobra de las miradas cobardes. Más que el enamorado fui siempre el dominador cuyos labios no conocieron la súplica. Con todo, ambicionaba el don divino del amor ideal, que me encendiera espiritualmente para que mi alma destellara en mi cuerpo como la llama sobre el leño que la alimenta (Rivera 5).

Un postulado que enarbolaron estas novelas y que representa la idea sobre la naturaleza en América Latina es el triunfo que debería existir de la cultura sobre la barbarie, representada la cultura por la ciudad y la barbarie por la selva, el llano o la pampa. Si bien la naturaleza era antagonista del ser humano, sólo atacaba cuando la invadían, haciendo notar que ése era su espacio.



Otro elemento definitorio de las dos novelas es su carácter subversivo, la naturaleza es pródiga de recursos como el caucho, las bananas, los minerales, entre otros, y eso atrajo la codicia de las transnacionales, aumentando así la explotación que ya no sólo se manifestaba de la naturaleza hacia el hombre, sino del hombre hacia el propio hombre. Esta situación se agravará con el tiempo: se deforestarán los enormes campos donde no entraba ningún rayo de sol y América Latina quedará sin sus riquezas naturales, ya que no se consideró una extracción sustentable.

> En la compleja entidad de las zonas primitivas decidieron señalar o exaltar los arrestos de la llamada barbarie, sin contar con que las ideas y valores que portaban para lograr la realización de ese objetivo eran productos artificiales e ilusorios de una cultura sobornada también por las deformaciones de una barbarie general de la que ellos mismos formaban parte (Pérez 25).

Ni Rivera ni Gallegos imaginaron la tragedia que sobrevendría, de ahí que la tesis que sostuvieron en torno a una naturaleza bárbara e incivilizada no corresponde con la realidad actual. Sin embargo, hay que considerar

> […] la necesidad de documentar, de registrar los hechos que les imponía la apremiante realidad de su época, tercera década del veinte, precisamente cuando la conciencia nacional comenzaba a experimentar con mayor lucidez las depresiones sociales de la dominación colonialista, cada vez menos sutil y más evidente en su penetración económica, política y cultural (Pérez 26).

Ambos autores nos presentan a la naturaleza como una enemiga implacable, que mata hombres, mujeres y niños de la manera más cruel, como en el caso de *La vorágine*, donde un niño es lanzado a las aguas infestadas de caimanes. La versión de la naturaleza que nos presentan hace que el lector tenga como recuerdo vivo escenas cruentas, como cuando a un hombre lo devoran las tambochas. La idea es que al ser humano no se le permite vivir en la

selva, en la pampa o en la sabana; sin embargo, él ha maltratado, saqueado, quemado la naturaleza y ésta ha respondido defendiéndose. Estas historias narran anticipadamente lo que ocurrirá en un futuro cercano.

En el caso de *Doña Bárbara* el simbolismo resulta demasiado elocuente. Los nombres de los personajes indican los antagonismos, el lugar de donde proceden o viven también definen esta dualidad, también las actividades relacionadas con la pampa subrayan esta característica:

> El peón Carmelito está amansando un potro salvaje: Santos Luzardo casi "amansa" a la niña Marisela […] Ese motivo de paralelismo entre la muchacha y el potro se prosigue un poco por todo el libro; más tarde ella le da la libertad al caballo, libertad que ella misma en vano trata de recobrar: "mas si la Catira podía volver a la libre vida del hatajo, no así Marisela […] a su antigua condición montaraz" (Leo 353).

En *Doña Bárbara* se muestra con más intensidad la dualidad antagónica: "la selva enfurecida y el trabajo forzado, el río indómito y el pensamiento sumiso, el picacho inviolable y el derecho de pernada, la llanura devoradora y la casta engreída, el huracán desmandado y el pueblo desvalido" (Roa 402).

III

En estas obras se muestra la insaciable depredación que hizo el hombre a la naturaleza; sin embargo, aún no son evidentes los signos alarmantes de esta acción y la llamada civilización está vuelta hacia la ciudad. Después de haber transcurrido cerca de un siglo, estas obras se muestran como anticipación de la enorme deforestación y saqueo llevados a cabo por los hombres. El binomio ha cambiado, lo que se pensaba que era civilización dañó a la llamada barbarie. Es momento de reconsiderar nuestra postura ante el mundo que tenemos; ahora no se trata de luchar contra él, no es nuestro antagonista, es parte de nosotros, es uno



de nosotros. Los años venideros nos demostrarán si logramos salvar y cuidar de la naturaleza y entonces lo veremos reflejado en nuestras obras literarias, de la misma forma como nos advirtieron *La vorágine* y *Doña Bárbara*.

Referencias

Gallegos, Rómulo (2009). *Doña Bárbara*. México: Porrúa.
Leo, Ulrich (1975). "*Doña Bárbara*, obra de arte". *Tres novelas ejemplares*. Cuba: Casa de las Américas.
Pérez, Trinidad (1975). *Tres novelas ejemplares*. Cuba: Casa de las Américas.
Rivera, José Eustasio (1972). *La vorágine*. México: Porrúa.
Roa, Raúl (1975). "Doña Bárbara". *Tres novelas ejemplares*. Cuba: Casa de las Américas.

Capítulo IV
La naturaleza y los seres humanos en los cuentos de Horacio Quiroga

María de los Ángeles Silvina Manzano Añorve

Horacio Quiroga, cuentista sudamericano de principios del siglo XX, con sus relatos cortos nos demuestra su depurada técnica narrativa y su síntesis expresiva que le permite abordar de manera magistral la relación hombre-naturaleza con una gran vigencia en estos tiempos de crisis ambientales, que acredita la profunda fractura entre la humanidad y la naturaleza que ha puesto a la vida al borde del fin en el planeta.

Ya se ha dicho que la literatura no refleja necesariamente la realidad, sino que la vuelve legible; hay otros que expresan que si la realidad se bastara a sí misma, la literatura no tendría razón de ser. Ciertamente, la realidad es compleja, incomprensible, insuficiente, apabullante y la literatura nos ayuda a comprenderla.

La comprendemos al recrearla, nos presenta los hechos que no son verdaderos ni falsos, sólo ficción que muestra la verosimilitud de un momento histórico determinado o el realismo crudo de principios del siglo pasado o antes, en escritores como Balzac y Dostoievski.



Paralela a la historia y a sus diversas interpretaciones, la literatura, como una mirada externa a las ciencias, refleja la esencia del hombre y sus preocupaciones no sólo filosóficas, religiosas, de transformación del mundo o de cambiar al hombre, como escribió Arthur Rimbaud en su *Una temporada en el infierno*, sino también derivadas de que no se debe romper este vínculo entre ser humano y naturaleza, entre la imaginación y la verdad científica, que a veces sólo nos es asequible por la literatura. Esta aparente dicotomía llevó a André Breton a consignar en su "Manifiesto surrealista" lo siguiente: "Para nosotros los surrealistas, el cambiar el hombre de Rimbaud y el transformar el mundo de Marx es una sola consigna".

Ejemplos hay muchos; sin embargo, abordaré este binomio naturaleza-hombre y su relación intrínseca desde la óptica de la literatura, a través de la obra de un uruguayo universal que nos permite abrevar de sus narraciones un breve y minucioso descubrimiento de las leyes de la naturaleza con una clara advertencia sobre lo que puede suceder cuando se da la ruptura entre el hombre y su entorno, entre el hombre y el hombre como sujeto de explotación.

A Horacio Quiroga (Uruguay, 1878-1935) se le ubica dentro del movimiento modernista en su primeras publicaciones; más tarde, su obra fue clasificada como literatura "realista" o también llamada "regionalista", su obra tiene claras influencias de Edgar Alan Poe y Guy de Maupassant. En sus cuentos encontramos temáticas que abordan la naturaleza con grandes dosis de terror y sufrimiento, como lo vemos en *Cuentos de amor, de locura y muerte* (1917).

La crítica asegura que este autor también tuvo la influencia de Rudyard Kipling, que se vería materializada en su libro *Cuentos de la selva* (1918). Es interesante observar que en la mayoría de estas narraciones los protagonistas son los animales que interactúan con el hombre en un estado natural de relaciones mutuas de conveniencia y a veces de explotación.

Ambos textos son representativos de su madurez, donde se observa que el estilo se inclina ya hacia el realismo, que le permite

retratar de manera particular seres angustiados y desesperados en medio de una naturaleza salvaje, teniendo como referencia la selva de Misiones, donde el autor vivió largas temporadas.

La vida en la selva le permite al escritor tomarla como escenario, la jungla es el espacio donde se mueven sus personajes. Sin duda, Horacio Quiroga fue un escritor arriesgado en su época por su técnica narrativa clara y límpida en cuanto al tratamiento de la angustia y el destino trágico de sus personajes. El manejo de la técnica lo convierte en una autor que no ha perdido vigencia estilística por la forma en que aborda sus temas.

La vida de escritor estuvo teñida de tragedias familiares, como la muerte accidental de un amigo al disparársele por accidente una escopeta, el suicidio de su padrastro y, más tarde, el de su propia mujer, desventuras que se reflejan en la obra del escritor al tratar de manera perturbadora los temas de la muerte, la enfermedad y la angustia, como en el cuento "El almohadón de plumas".

Pero es precisamente en los cuentos cortos donde Quiroga alcanza la madurez, convirtiéndose en uno de los exponentes más sobresalientes de la narrativa hispanoamericana de principios del siglo XX.

En esta época se nota ya la influencia de Rubén Darío, en particular, y del movimiento modernista, en general, que para ese periodo se había detenido en la reiteración de los temas orientales y de ornato, mientras que Quiroga cada vez se exigía un estilo más apegado al realismo, donde las contradicciones sociales marcaron su obra, y, en otra vía, principalmente en los cuentos sobre los animales, la bondad que se puede encontrar en la naturaleza y los seres que la habitan.

En los cuentos cortos describe con maestría y precisión la naturaleza, aborda la relación de ésta con el hombre que, en la mayoría de los casos, representa un conflicto. A lo largo de su obra observamos temas relacionados con el fracaso, la soledad, el hambre, la muerte, la angustia y un enfrentamiento entre los seres humanos y la naturaleza.

Cabe resaltar que en la visión quiroguiana, por así decirlo, la naturaleza siempre sale triunfante. Si no se infringen las reglas de



la vida en la selva, los personajes se verán siempre amenazados por el peligro. Vivir aislado en un ambiente aparentemente hostil exige precisión y sentido común para sobrevivir, evitar errores que la naturaleza no dispensa.

Pero en la obra de Quiroga la naturaleza, a pesar de todas estas exigencias, es justa, de tal maner que los ataques de los seres que pueblan la selva hacia los hombres del campo es casi siempre una respuesta a las agresiones manifestadas de una u otra forma; molestándolos o modificando su hábitat; así, un enjambre de abejas enfurecidas, un yacaré o una serpiente, o la propia crecida de un rio son parte de una relación dialéctica y contradictoria entre los seres humanos y su entorno, sobre todo cuando las personas intentan destruir algunos recursos que el propio hábitat se niega a perder y que finalmente termina con la derrota humana.

Me parece muy interesante la postura de algunos críticos que consideran la obra de Quiroga como "poéticamente autobiográfica" o como un "realismo interno" debido a los ecos personalísimos que se observan en su narrativa. Es notorio que su estilo y su temática abrevan de su historia personal trágica y de la naturaleza que amó y padeció en las temporadas que vivió en Misiones.

Y en otros ámbitos, la obra de Quiroga se mete de lleno a la realidad desde el universo de la literatura, en especial aborda la relación hombre-naturaleza, más objetiva y crítica a la realidad social, que fue posible gracias a la aparición de las herramientas y movimientos literarios con una ordenación de origen marxista, donde se coloca como centro al ser humano.

Principalmente en América Latina, muchos autores tratan en sus temas la relación con los ecosistemas y el choque brutal de la fuerza conquistadora, contraria al conocimiento astronómico y de la naturaleza que poseían las culturas originarias del continente.

Quiroga reflexiona ante la complicada relación hombre-naturaleza, en su obra se aprecia que los animales adquieren emociones y valores de los seres humanos, pero también están presentes las terribles injusticias que aquejan a una buena parte del entorno donde vivió. Este aspecto se puede observar en los

cuentos “Los desterrados” y “Los mensú”. La respuesta de Quiroga ante las injusticias sociales, la explotación del hombre por el hombre es tangible también en su obra: aparecen en ráfagas peones explotados por patrones violentos y despiadados. Y también la respuesta de sus personajes ante la injusticia que explota en revueltas individuales contra el patrón opresor, al que asesinan. Hay una parte emblemática del pensamiento quiroguiano en esta línea, digamos, de carácter social, por el tratamiento que le da a la injusticia en “Los mensú”, Podeley, protagonista del cuento, enferma de fiebre, le solicita al mayordomo permiso para ir a curarse. La obra de Quiroga demuestra que la negación a un enfermo en el ámbito de los valores semifeudales que operaban en Misiones era común y despiadada. El texto de Quiroga es deslumbrante y permite mostrar la relación de opresión que existía en aquellos lugares apartados: “El mayordomo contempló aquella ruina y no estimó en gran cosa la vida que quedaba a su peón […] prefería hombre muerto a deudor lejano”.

En muchos de sus cuentos, en especial los que pertenecen al libro *Cuentos de la selva para los niños* (1918) y *Anaconda* (1921), es claro que el autor tenía serias dudas sobre la supremacía de los seres humanos sobre la naturaleza. Pensaba que los animales, al estar más cerca del entorno, comprendían de manera intuitiva la necesidad de preservarlo, para, de esta manera, asegurar su propia supervivencia.

En algunos de sus personajes surge el deseo de irse a vivir a la selva, lo que en realidad revela una búsqueda del origen o la ruta que retornará al ser humano a lo primigenio y primordial. Es también un deseo de libertad, riesgo y libre albedrío; algunos críticos consideran que estas ideas de la selva fueron influencia de Verne; es decir, es, al principio, una experiencia libresca que la final hizo vivencial al cambiar su residencia a Misiones. A Quiroga le apasionaba la naturaleza y fue un paciente observador y transmutador de valores entre animales y seres humanos, entre injusticia y equilibrio.

Para este análisis hemos elegido cuatro cuentos: “La tortuga gigante”, “La guerra de los Yacarés”, “La gama ciega” y “Los cazadores de ratas”, tomados del libro *Más cuentos de la selva*, editado



por Porrúa y seleccionados por el doctor Arturo Souto, con un prólogo escrito por el mismo antologador.

En “La tortuga gigante” se narra la historia de un hombre enfermo, que por recomendación médica se fue a vivir al campo para curarse. Vivía solo en el bosque y él mismo cocinaba lo que cazaba y dormía bajo los árboles.

Un día se encontró con una tortuga enferma y en lugar de comerla, se apiadó de ella y decidió curarla. Tiempo después el hombre enferma y la tortuga en reciprocidad decide llevarlo a Buenos Aires. Después de una inusitada travesía y con grandes esfuerzos, la tortuga llega a su destino y logra salvar al hombre, mientras que ella fue rescatada y llevada al zoológico, donde el hombre la visita todas las tardes.

En muchos de sus cuentos, “La naturaleza salvaje en Quiroga no es sólo un escenario, un paisaje que armonice con el destino del hombre, sino un personaje en primer plano, un protagonista que le da sentido total a la historia” (Souto 14).

Efectivamente, en “La tortuga gigante” podemos observar al animal como un personaje tan importante como el hombre. Plantea una relación armónica entre ambos. El hombre, a quien describe como bueno, trabajador, solitario, de vida austera y natural, y que además se apiada del animal herido y en circunstancias vulnerables, “A pesar del hambre que sentía el hombre tuvo lástima de la pobre tortuga, y la llevó arrastrando con una soga hasta su ramada y le vendó la cabeza con tiras de género que sacó de su camisa, porque no tenía más que una sola camisa, y no tenía trapos”.

Este hombre cuidó a la tortuga hasta que sanó; tiempo después el hombre también enfermó, la tortuga decidió devolverle el favor y con muchas dificultades lo alimentó de raíces y lo cargó para llevarlo a Buenos Aires para que pudiese ser curado: “La tortuga cargada así, caminó, caminó y caminó de día y de noche. Atravesó montes, campos, cruzó a nado los ríos de una legua de ancho, y atravesó pantanos en que quedaba casi enterrada, siempre con el hombre moribundo encima. Después de ocho a diez horas de caminar se detenía, deshacía los nudos y acostaba al hombre con mucho cuidado en un lugar donde hubiera pasto bien seco”.

Cuando creía desfallecer y no poder cumplir su objetivo, la tortuga se encontró a un ratón que la orientó para llegar a su destino: "Cuando el cazador supo cómo lo había salvado la tortuga, cómo había hecho un viaje de trescientas leguas para que tomara remedios, no quiso separarse más de ella. Y como él no podía tenerla en su casa, que era muy chica, el director del zoológico se comprometió a tenerla en el jardín y cuidarla como si fuera su propia hija".

Esta narración da cuenta de la nobleza de los animales que permitiría una relación armoniosa entre éstos y los humanos si recibieran un trato de respeto y dignidad, lo que podría suceder si los humanos no tuvieran una actitud depredadora que amenaza la supervivencia de la flora y fauna.

El segundo texto da cuenta de los saberes empíricos, aprendidos de los hombres y de los "saberes instintivos o biogenéticos" de los animales de la selva para mantener la armonía con su entorno, que se mira utópica en la actualidad. Asimismo, aun con la ambición desmedida del hombre moderno que impide una visión de respeto y cuidado hacia la naturaleza, ya no es posible evadir el hecho de dimensionar a gran escala el impacto de dicha actitud de indiferencia ante los desastres naturales. La selva del Amazonas y de Misiones está en peligro por la voracidad del hombre. Al destruir los árboles, acaban con un ecosistema donde desde la lombriz de tierra hasta el más grande de los mamíferos que la pueblan dependen de los ciclos del agua que tienen sus orígenes en la inmensa selva amazónica.

En "La guerra de los Yacarés", Quiroga narra la historia de los cocodrilos que vivían en un río de un país desierto donde nunca había estado el hombre. Todos vivían muy tranquilos y felices hasta que descubrieron el paso de un buque de vapor que les causó sobresalto y la muerte de los peces que eran su alimento. Entre todos se organizaron para combatir al oficial del buque que se negaba a respetar el hábitat de estos animalitos:

"—¡Eso no es una ballena! —le gritaron en las orejas, porque era un poco sordo— ¿Qué es eso que pasó? El viejo yacaré les explicó entonces que era un vapor, lleno de fuego, y que los yacarés se iban a morir todos si el buque seguía pasando".



Los yacarés habían observado que el ruido que originaba el buque de guerra al cruzar el río provocaba la inquietud de muchos de ellos y la muerte de los peces que eran el alimento principal. Tenían la certeza de que si permitían el paso del buque su supervivencia se vería amenazada. Decidieron hacer un dique para evitar que el buque siguiera pasando, ante la insistencia de los oficiales del buque de seguir pasando y contaminando el río, los yacarés se organizaron y unidos derribaron el buque.

Una muestra de la victoria de los débiles unidos por una causa común y genuina. El cuento termina así: "Los peces vivieron también, los yacarés vivieron y viven todavía muy felices, porque se han acostumbrado al fin a ver pasar vapores y buques que llevan naranjas. Pero no quieren saber nada de los buques de guerra".

En otro de sus cuentos, "La gama ciega", que he elegido por su ligereza narrativa y la moraleja que entraña, reúne mundos aparentemente opuestos bajo un esquema de piedad y solidaridad humana. Es un cuento donde lo que a veces no se da entre los hombres, como es el afecto correspondido, se da entre dos personajes opuestos, una gamita y un cazador, precisamente de venados.

"La gama ciega" cuenta la historia de una gama que había tenido mellizos y uno de ellos murió y quedo sólo la hembra. La gamita, que era muy querida por todas, al tratar de comer miel de un panal fue picada por las abejas y quedó ciega. Sólo el cazador, que vivía en el pueblo, tenía el remedio para curarla.

"La madre tenía miedo; sin embargo, debía llevar a su hija a un hombre que cazaba gamas. Como estaba desesperada se decidió a hacerlo. Pero antes quiso pedirle una carta de recomendación al oso hormiguero, que era gran amigo del hombre".

Con la recomendación del oso hormiguero, la gama llevo a su hija ante el cazador, quien logró curar a la gamita. "Pero aunque curada y sana y contenta, la gamita tenía un secreto que la entristecía. Y el secreto era éste: ella quería a toda costa pagarle al hombre que tan bueno había sido con ella y no sabía cómo".

Finalmente. la gamita decidió buscar en el río plumas de garza para llevarle a regalar al cazador, de esa manera se hicieron muy amigos. "Ella se empeñaba siempre en llevarle plumas de garza

que valen mucho dinero y se quedaba las horas charlando con el hombre. Él ponía siempre en la mesa un jarro enlozado lleno de miel y arrimaba la sillita alta para su amiga. A veces le daba también cigarros que las gamas comen con gran gusto, y no le hace mal. Pasaban así el tiempo, mirando la llama, porque el hombre tenía una estufa de leña mientras afuera el viento y la lluvia sacudían el alero de paja del rancho".

Como podemos observar, la relación entre la gama y el cazador es armónica, respetuosa y recíproca. A pesar de que él era un cazador de venados, lograron establecer una relación amistosa cimentada en el agradecimiento por parte de la gamita y en la bondad del cazador al aceptar curarla.

En otro de los cuentos, "Los cazadores de ratas", Quiroga juega con valores propios de los seres humanos practicados por animales. Una familia irrumpe en el hábitat de una familia de víboras. Esa acción depredadora por parte de los colonos le permite a Quiroga ensayar desde la mirada de la fábula lo que acontece en la realidad con los seres humanos.

En "Los cazadores de ratas", Quiroga narra la historia de una pareja y su hijo que se van a vivir a la selva e invaden bruscamente el hábitat de los animales salvajes, en este caso de dos víboras de cascabel:

> Un hombre alto y rubio y una mujer rubia y gruesa se habían acercado y hablaban observando los alrededores. Luego, el hombre midió el suelo a grandes pasos, en tanto que la mujer clavaba estacas en los estaremos de cada recta. Conversaron después, señalándose mutuamente distintos lugares y por fin se alejaron.
>
> —Van a vivir aquí— dijeron las víboras —tendremos que irnos.

La presencia humana siempre será una amenaza para los animales, que buscaran refugio antes de ser atacados o exterminados por el colono. Un tema viejo que exige que en la actualidad se tomen medidas para evitar el exterminio de especies, como sucedió con los búfalos en Norteamérica, donde los colonizadores mataron cientos de miles para utilizar sus pieles y quitarle el sustento a los



pueblos originarios, provocando la hambruna en los crudos inviernos de la estepas norteamericanas, acciones que contradecían el respeto y cuidado que los apaches y siux tenían por los búfalos. En términos extremos, los animales, a diferencia del hombre, sólo atacan por defensa propia:

> —¡Hilda! ¡Alcánzame la azada, ligero! ¡Es una serpiente de cascabel!
> La mujer corrió y entregó ansiosa la herramienta a su marido.
> Tiraron luego lejos, más allá del gallinero, el cuerpo muerto, y la hembra lo halló por casualidad al otro día.

En este cuento, la relación hombre hacia la naturaleza no es de respeto; al contrario, el simple hecho de matar a una serpiente para apropiarse del terreno conlleva una violación fragante a las leyes de la naturaleza, que desgraciadamente siempre han sido violentadas por el hombre y no por los animales. En este relato, la familia irrumpe bruscamente en el hábitat de los animales, como si fuera normal o justificada la violencia y la invasión.

Recurrimos a una cita de Arturo Souto que nos parece deslumbrante por su certeza para referirse a la obra de Quiroga:

> En las fábulas de Quiroga, el hombre, a pesar de su ciencia, su técnica y su voluntad, a pesar de su civilización –civitas, ciudad–, aparece casi siempre empequeñecido, casi ridiculizado por los animales. Suele ser un personaje débil, soberbio, obstinado, un poco grotesco. Tanto o más cruel que los animales salvajes, no posee ni su fuerza ni su humildad ni su cautela. Está solo, aislado en una realidad que pretende transformar o destruir. El llamado desierto no es para Quiroga sino esta radical soledad del hombre civilizado en medio de una naturaleza a la que le ha vuelto la espalda. La selva es una especie de justicia inmanente. El hombre quiere traicionar sus orígenes, transgredir la ley, y es por ello castigado (Souto 14).

Acertada reflexión sobre la actitud arrogante de los seres humanos civilizados que en nombre de la ciencia o de la razón cometen actos irracionales en contra de su entorno y de su propia existen-

cia. Aquí la literatura nos muestra cómo a partir de la recreación podemos ser a veces tremendamente reales.

Para muchos estudiosos actuales que observan este fenómeno desde las ciencias sociales, la relación hombre-medio ambiente natural debe ser una relación unificadora que exige "una interacción recíproca entre ambas entidades, que aisladas de su dialéctica carecen de sentido" (Bifani 31). Es decir, no podríamos hablar de un medio ambiente independiente del hombre en tanto que la naturaleza ha sido intervenida por la acción humana de manera permanente en una relación de interacción forzada, en algunos casos criminal y últimamente de respeto.

Observamos esta relación dialéctica entre hombre-naturaleza a través de la historia. El hombre influye en la modificación de la naturaleza y, al mismo tiempo, esta modificación afecta al hombre, propiciando cambios en sus condiciones de vida y la relación con sus semejantes, por lo que esta relación simbiótica y simbólica para los pueblos originarios del mundo no se ha podido mantener. Puede más la ambición destructiva basada en el progreso, la explotación irracional de los recursos naturales por encima de las leyes más elementales de convivencia armónica con el medio ambiente. Esta relación pervertida entre hombre-naturaleza está llevando al ser humano a estadios de peligro inminente, como el cambio climático o la destrucción de flora y fauna, y resulta contraria a la relación armónica que se describe en los relatos de Quiroga; sin embargo, en la realidad sucede todo lo contrario, como en los procesos civilizatorios, en los que, por apostarle al desarrollo, los gobiernos del mundo hostigan, desarticulan y aniquilan a la flora y fauna; en cambio Quiroga en sus relatos plantea una relación armónica entre los seres humanos, los animales y la naturaleza subrayando siempre un rol de coincidencias y no de discordancias.

Esta correspondencia entre hombre y naturaleza debe ser considerada parte de un todo, una interrelación permanente que trasciende lo regional para posicionarla como un tema de discusión y dimensión planetaria.

Quiroga juega con esta dicotomía, la trasciende y transgrede al ubicarla en su universo narrativo; una relación causal entre



seres humanos y animales, no sólo desde el ámbito de la fábula, sino en las bases de una dialéctica milenaria que ha mantenido el orden terrestre de animales y plantas, fracturado por ambición en nombre de un desarrollo salvaje, inequitativo y perverso.

Es quizá en este aspecto que la intuición artística de Quiroga logra recrear de manera magistral la actitud de vislumbrar esta dicotomía indisoluble a través de sus relatos que nos acercan a soluciones "viables y naturales".

Es inobjetable que Quiroga también reflexiona acerca de la pequeñez del hombre frente a la enigmática naturaleza que le imprime una sensación de vulnerabilidad, de desasosiego místico, de falta de fe en su especie y, desde luego, pone como prueba que en la otredad de la selva hay uno otro yo que nos identifica, absuelve y redime.

Y, como explicamos líneas anteriores, en el cuento de "Los Mensú", Quiroga ve también las grandes contradicciones humanas y la explotación del hombre por el hombre, a diferencia de la explotación de la naturaleza por el hombre para su "beneficio" y desgracia.

La narrativa de Quiroga siembra en su obra el misterio que representa ser un humano individual, dependiente de otros; crea una metafísica simbólica entre fantasía y realidad cuyos personajes son seres humanos y animales, pero también señala los caminos que nos permiten compartir y vencer, buscar y encontrar en las experiencias vividas la rebeldía del hombre ante su destino.

Referencias

Bifani, Paolo. Medio ambiente y desarrollo sostenible. Madrid: IEPALA, 1999.

Quiroga, Horacio. *Más cuentos. Cuentos de la selva*. México: Porrúa, 2000.

Quiroga, Horacio. *Cuentos de amor, de locura y de muerte*. México: Tomo, 2008.

Souto, Arturo. "Introducción", en *Más cuentos. Cuentos de la selva*. México: Porrúa, 2000.

Capítulo V
El jaguar: breve bosquejo de la Dialéctica enajenada entre el ser humano y la naturaleza

Daniel Mora Magallón
Fernando Ruiz Gutiérrez
Rosa Delia Guillén Valentín

Para acercarnos a un cambio cultural profundo, es necesario transitar a través de un cambio valórico en que nuestros fines de desarrollo se identifiquen con las necesidades axiomáticas fundamentales del ser humano.

Nicolo Gligo
(2001: 24)

Introducción

Estudiar e investigar las especies silvestres de gran envergadura como el jaguar denota interés, vehemencia y enajenación. El interés se centra en conocer los hábitos y conductas de la especie, así como admirar su anatomía imponente y dominadora, aspectos que se trasladan al terreno social a través del poder. Vehemencia porque la especie fue, es y será representativa para algunos pueblos originarios como un ser que se vincula con sus actividades económicas (en la agricultura) y de la vida cotidiana (tradiciones, usos y costumbres). No obstante, también encontramos ena-



jenación por la especie expresada en la deificación ontológica, depredación mercantil y mistificación cultural permeada por el colonialismo.

Dicha enajenación se debe a una diversidad de factores, la más relevante de las cuales es la aculturación sometida a los parámetros del capital, proceso que pervirtió la relación entre el ser humano y la naturaleza; se suma a ello la ideología consumista, depredadora y violenta acerca de la naturaleza que genera la destrucción drástica del hábitat y de la especie misma a través de la cacería furtiva. Esta visión y esta praxis de la civilización moderna dan cuenta de la destrucción de la unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza, cuyos impactos devastadores es necesario erradicar para salvar la vida en el planeta.

El presente trabajo muestra la importancia de la especie en su entorno ambiental como expresión de la compleja unidad entre la naturaleza y la humanidad, en todos los planos y dimensiones; asimismo, expone la situación del jaguar como símbolo cultural en las comunidades rurales y pueblos originarios en donde aún existe física y culturalmente.

Actualmente, existen instancias internacionales como el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), World Wildlife Foundation (WWF), Panthera para Mesoamérica, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), el Laboratorio de Ecología de la UNAM, el Grupo de Expertos de Felinos Silvestres de México, así como un número importante de investigadores, instituciones y asociaciones civiles que han promovido políticas de conservación a corto plazo, las cuales no han tenido los resultados positivos esperados por la aculturación, la enajenación y el tipo de pensamiento humano dominante de todo (inclúyase a la naturaleza y a la misma humanidad). Cabe mencionar que en la parte sociocultural no existe una política ni en México ni en Guerrero que conserve y preserve al jaguar como símbolo cultural. A pesar de ello, por usos y costumbres, año con año se dibuja en las comunidades rurales y pueblos originarios la imagen del jaguar como deidad cultural y cosmológica.

Aspectos sociológicos y antropológicos respecto al jaguar

El presente apartado esta segmentado en cuatro periodos históricos (visión prehispánica, visión hispánica, visión del México independiente y visión contemporánea). En cada periodo se realiza un breve bosquejo intentando ilustrar la relación existente entre el ser humano y la naturaleza, haciendo énfasis en el jaguar. Para ello, se retoman aspectos sociológicos, antropológicos y etnológicos, y se utilizan la epistemología y la hermenéutica para comprender la situación sociocultural. Posteriormente, se realiza una descripción de las características físicas, de su historia natural, distribución, relevancia socioambiental, de los riesgos y amenazas que enfrenta la especie, todo ello bajo la óptica del modelo desarrollo sustentable dentro del sistema capitalista.

Visión prehispánica: la naturaleza y el simbolismo del jaguar

En el proceso de configuración social, cultural, económica y política del periodo Preclásico mesoamericano (Preclásico temprano [2500 a.C.], Preclásico medio [1200-400 a.C.] y Preclásico tardío [400 a.C.-150 d.C.]) en el territorio que hoy conocemos como estado de Guerrero, se gestó el desarrollo cultural de diversos grupos que se asentaron en las distintas regiones surianas, donde la naturaleza representaría un papel central de la cosmovisión de los habitantes, situación que hoy en día sigue existiendo aunque no con la relevancia y trascendencia ancestral en los estados de del sur-sureste: Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Tabasco y Yucatán.

Cabe mencionar que la diversidad de fenómenos naturales, físicos y químicos (climáticos, astronomía, lluvia, combustión, etc.) provocaron que los seres humanos buscaran una explicación para cada uno de ellos. Bunge menciona:

> Un mundo le es dado al hombre, su gloria no es soportar o despreciar este mundo, sino enriquecerlo construyendo otros universos. Amasa y remoldea la naturaleza sometiéndola a sus propias necesidades,



> construye sociedades y es a su vez construido por ella; trata luego de remoldear este ambiente artificial para adaptarlo a sus propias necesidades animales y espirituales.[1]

Ante ello, surgió la necesidad de conocer, interpretar y comprender a la naturaleza, surgida como ente innato en la que crecen, se reproducen y conviven de manera armónica las plantas y animales silvestres. Justamente en ese espacio es en el que emerge el jaguar.

El jaguar fue uno de los más importantes animales simbólicos de Mesoamérica por su tamaño y poderío. Su imagen aparece en el arte de todas las civilizaciones prehispánicas, desde los olmecas hasta los aztecas. La fascinación que ejercieron los jaguares sobre la imaginación de los pueblos originarios persistió en la época colonial y ha llegado hasta nuestros días. Para Saunders, "los felinos son excelentes depredadores pero es la manera en la que el hombre percibe sus cualidades animales la que determina cómo se le utilizan en el arte y la religión".[2]

La unión simbólica de rasgos animales y humanos fue utilizada para crear criaturas híbridas y fantásticas, adjudicándoles cualidades físicas y atributos sobrenaturales para representar a poderosos dioses, espíritus, gobernantes divinos o semidivinos, osados guerreros y afortunados cazadores. La imaginería simbólica mediante la cual se representa a felinos y a otros animales emblemáticos no se limitó a la mera representación artística, sino que reflejó ideas, creencias y pensamientos fundamentales; se refiere a un concepto cultural de lo que se considera fuerte y valiente,

[1] Bunge, M. (1993). *La ciencia: su método y su filosofía*. Nueva Imagen, México, p. 9.

[2] Saunders, N. J. *El jaguar prehispánico*. Recuperado de <http://www.mexicolindoyquerido.com.mx/mexico/index.php?option=com_content&view=article&id=1265:el-jaguar-prehispanico&catid=196:flora-y-fauna-mexicana&Itemid=70> (consultado el 25 de agosto de 2014).

peligroso y triunfante: es la representación por excelencia de fuerzas elementales que escapan del control del hombre.

En México, el primer ícono felino aparece en la cultura olmeca en el periodo Preclásico medio (1250-400 a.C.) en esculturas monumentales de piedra y en delicadas piezas de jade de sitios como San Lorenzo y El Azul, en Veracruz, y La Venta, en Tabasco. La investigación etnográfica en pueblos originarios contemporáneos de Mesoamérica y Sudamérica proporciona mitos y cuentos que nos permiten una interpretación mucho más exacta de lo que representaron estas criaturas olmecas. Cabe mencionar que la cultura olmeca fue la primera en rendir culto a dicha especie; asimismo, es considerada la cultura madre.[3] Entre los olmecas el asombro que provocaba el felino propició que se le asignara un valor político, social y cultural, por lo que utilizaron el mito, el culto y los ritos para darle ese sentido místico, cosmológico y sagrado al jaguar.

Antropológicamente se explica que a mayor complejidad del mito más sólido es el sistema de creencias. El mito busca dar explicación o respuesta a lo místico, a lo sobrenatural, a las creaciones simbólicas, para darle sentido a la vida, a la existencia humana (véase Claude Lévi-Strauss y Bronislaw Malinowski). Para Nájera, "[…] los mitos cuentan cuál fue el origen del cosmos, de los dioses, de los hombres, de los animales y de las plantas que forman el entorno. Mientras que los ritos son conductas sagradas por las que las personas se acercan al universo divino y gracias a un intercambio de dones se mantenía la armonía del cosmos".[4] Espinosa, por su

[3] Entre las contribuciones que han llevado a considerar a la Olmeca como la "cultura madre" de Mesoamérica se encuentran los primeros edificios ceremoniales, la estructura social, el primer y bien definido estilo artístico, el dominio de la talla de piedras de gran dureza, el juego de pelota como ritual fundamental, así como el desarrollo de sistemas calendáricos y de escritura (véase <http://www.arqueomex.com/S2N3nDOSIER87.html> (consultado el 25 de agosto de 2014).

[4] Nájera, C. M. I. (2004, julio). "Del mito al ritual", *Revista digital universitaria*, vol. 5, núm. 6, pp. 2-18.



parte, menciona que los mitos fueron esenciales en la construcción del simbolismo en torno al Jaguar en Mesoamérica y en otras latitudes latinoamericanas, a partir del mito se da la pauta para el surgimiento de los ritos como elementos indispensables en la cotidianeidad de los seres humanos.[5]

En Mesoamérica, una diversidad de asentamientos o culturas explicaban y fundamentaban su origen a partir de un elemento de la naturaleza derivando en un ser mítico también conocido como tótem. Para Freud, el tótem es "un animal comestible, ora inofensivo, ora peligroso y temido, y más raramente una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo. El tótem es, en primer lugar, el antepasado del clan y, en segundo, su espíritu protector y su bienhechor que envía oráculos a sus hijos y los conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso".[6]

El carácter totémico no es inherente a un animal o a otro objeto único, sino a todos los individuos que pertenecen al tótem. De tiempo en tiempo, se celebran fiestas en las cuales los asociados del grupo totémico reproducen o limitan, por medio de danzas ceremoniales, los movimientos y particularidades de su tótem.

En el estado de Guerrero se han encontrado una diversidad de objetos pertenecientes a la cultura olmeca, principalmente en Teopantecuanitlán y en La Organera-Xochipala, Ambas desarrolladas en la depresión del río Balsas, en el entorno del río Mezcala.

[5] Espinosa Julián, J. R. (2010). *El jaguar entre lo ritual y lo cotidiano. Un análisis antropológico en Zitlala, Guerrero*. ENAH, p. 25.

[6] Freud, S. (1913). *Tótem y tabú. Algunas aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos (1912-1913)*. Recuperado de <http://cdn.preterhuman.net/texts/literature/in_spanish/Sigmund%20Freud%20%20Totem%20y%20Tab%FA.pdf> (consultado el 26 de agosto de 2014).

Visión hispánica. Cambio de paradigma: la dominación del hombre, del capital a la naturaleza

Tras el origen y desarrollo del feudalismo[7] como sistema de organización política, económica y social en Europa Occidental en los siglos IX al XV, surgieron nuevas formas de administración social y un nuevo modo de producción. Ante ello, la expansión del imperio español por nuevos territorios llevó a los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla a financiar expediciones a nuevos horizontes, culminando en el descubrimiento del continente americano. No obstante, para comprender el ambiente bélico de la época, se debe situar la actuación española en su contexto geopolítico.

García Ahumada señala que “los portugueses, liberados de los árabes en 1310, habían logrado numerosas conquistas sobre los moros de África. En 1453, Constantinopla había sido tomada por los turcos, bloqueando las rutas comerciales hacia el este y poniendo en serio peligro la cristiandad europea, por lo cual el apoyo papal a los portugueses frente a los moros se manifestó mediante bulas de cruzada”.[8] Las expediciones tenían como fin concreto expandir el comercio de España, teniendo en cuenta que Europa atravesaba un periodo de transición del feudalismo al mercantilismo como vía directa al capitalismo.

[7] En la definición marxista, se entiende como modo de producción que tendría unas peculiares formas de relaciones socioeconómicas que se caracteriza por la explotación económica llevada a cabo por una casta militar sobre una masa de campesinos sometidos a una serie de cargas que les permiten el usufructo de la tierra que ocupan. Braidot Annecchini, N. (2011). “El feudalismo. Orígenes y desarrollo, pervivencia de las estructuras señoriales en el Medievo. Interpretaciones históricas” (Temario de oposiciones de Geografía e Historia), *Clío* 37. Recuperado de <http://clio.rediris.es> (consultado el 26 de agosto de 2014).

[8] García Ahumada, E. (1991). “La primera evangelización de América”. Recuperado de <http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Garcia,_Primera_envangelizacion_de_America.pdf> (consultado el 23 de agosto de 2014).



> En Mesoamérica, Motecuhzoma, perturbado por los varios presagios, hizo llamar a sabios y hechiceros con objeto de averiguar si había señales de próximas guerras o de cualquier otra forma de desgracia. Los nigrománticos no pudieron dar respuesta, pero por ese tiempo apareció un pobre macehual [hombre del pueblo], venido de las costas del Golfo con las primeras noticias de la llegada de unas como "torres o cerros pequeños que venían flotando por encima del mar". En ellos venían gentes extrañas "de carnes muy blancas, más que nuestras carnes, todos los más tienen barba larga y el cabello hasta la oreja les da". Tal noticia despertó la angustia de Motecuhzoma y movido a temor envió mensajeros y dones a quienes creyó que eran posiblemente Quetzalcóatl y otros dioses que volvían, según lo anunciado en sus códices y tradiciones.[9]

Con la expansión del imperio español se generaría mayor poder político, económico y cultural; el poder cultural se reflejaría en la modificación o aculturación[10] del pensamiento local por un pensamiento feudalista, el de la Corona. La expansión del imperio español fue a través de la violencia[11] y enajenación cultural a los

[9] León Portilla, M. (2003). *Visión de los vencidos*. Recuperado de ahttp://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.htmlA (consultado el 25 de agosto de 2014).

[10] Entiéndase como "un proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada. Es dominante, por un lado, porque la acción cultural invasora se impone por la fuerza o la violencia y, por otro lado, aunque la dominada es violentada o conquistada, hace frente a la intervención de los primeros, mediante el sometimiento incondicional o a través de la resistencia social, valiéndose de múltiples recursos de subsistencia". Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Universitaria, Madrid.

[11] Entiéndase como aspectos de la cultura el ámbito simbólico de nuestra existencia que puede utilizarse para justificar o legitimar violencia directa o estructural. Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Fundación Gernika Gogoratuz, España, p. 7.

pueblos originarios de su filosofía, su pensamiento y su cosmovisión de la vida y de su relación con la naturaleza.

Para Marx, la enajenación no era un sentimiento ni una condición mental, sino una condición económica y social de la sociedad de clases, en particular de la sociedad capitalista. La única manera de superar la enajenación es que el sujeto decida abolir colectivamente su separación de la propiedad y el control de los medios de producción y use este control para abolir el mercado y lo reemplace con una planificación consciente que permita satisfacer las necesidades humanas.[12]

Las "nuevas formas" de explicar la vida a través del pensamiento eurocentrista no se concebían resultaban ajenas a las sociedades mesoamericanas, pues éstas tenían usos, costumbres y cosmovisión propios, situación que los encaminó a la pérdida de su identidad, de su historia, de su cosmovisión y se estableció un tipo de sociedad feudal, como en la mayor parte de Europa. Para León Portilla, "las culturas mesoamericanas no dejaron perecer el recuerdo –su propia visión– del más impresionante y trágico de los acontecimientos: la Conquista hecha por hombres extraños, que acababan por destruir para siempre sus antiguas formas de vida".[13]

La finalidad de la Corona española era expandirse en nuevos territorios para establecer el sistema y modo de producción feudal Europeo, el cual se caracterizó por la explotación económica llevada a cabo por una casta sobre una colectividad sometida a una serie acciones con la finalidad de mejorar la condición económica

[12] La enajenación se refiere a la separación de la masa de asalariados de los productos de su propio trabajo. Marx expresó primero esta idea en sus *Manuscritos* de 1844: "El objeto que el trabajo produce, su producto, se presenta como algo opuesto a él, como una fuerza independiente del productor". Este mismo concepto llevado al terreno cultural se puede entender como la separación de su cosmovisión hacia la naturaleza producto de su mismo sistema de creencias. Recuperado de <http://socialistworker.org/Obrero/012/012_03_Enajenacion.shtml>.



[13] León Portilla, M. *Op. Cit*.

de una sociedad de clases a través del usufructo del territorio, sin tener presente la cosmovisión que se tenía sobre la naturaleza, avasallando de este modo la cultura de los pueblos mesoamericanos, además de su esencia humana, considerando al indio como un objeto más de la propia naturaleza. Bonfil y Gamio definen que "Un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales".[14]

La negación de la Corona a la cosmovisión de los mesoamericanos o indígenas[15] originó una imposición de toda razón sobre la vida, el mundo y la naturaleza; es decir, se gestaba la división de clases: los de razón (españoles) y los sin razón (indígenas). Ante un mundo indígena "sin razón", la Corona buscaría la sumisión no sólo militar, política y económica, sino también cultural (lo que se denominaría etnocidio),[16] que iniciaría con la evangelización para eliminar todo tipo de pensamiento no católico para que los indígenas asumieran y adoptaran el pensamiento occidental.

> La razón principal de la Conquista era la implantación de la fe cristiana entre los indígenas. En 1524 llegó a la Nueva España un grupo de doce frailes franciscanos y poco después arribaron dominicos y agustinos. Cada fraile se imponía dos tareas: aprender una o varias lenguas indígenas y conocer las costumbres locales relacionadas con

[14] Gamio, M. (1957). "Países subdesarrollados", *América Indígena*, XVII: 4.

[15] Para Comas, son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar "cultura occidental". Comas, J. (1953). "Razón de ser del movimiento indigenista", *América Indígena*, XIII: 2.

[16] Entiéndase la destrucción sistémica de los modos de vida y de pensamiento de personas diferentes a quienes se destruye matando el espíritu. En *Encyclopaedia Universalis* (1974). Universalia, París. Recuperado de <http://diversidadlocal.files.wordpress.com/2013/09/clastres-sobre-el-etnocidio.pdf>.

> el culto a los antiguos dioses. Para alcanzar su propósito destruyeron imágenes y libros indígenas y persiguieron a aquellos que seguían practicando el culto a sus dioses.[17]

Con la colonización, el sistema feudal no sólo avasalló la forma de organización militar, política, económica y cultural de los indígenas, sino que también la naturaleza sufrió cambios tanto en su estructura y composición como en la forma de verla, comprenderla, asimilarla y relacionarse, provocando un abandono y desarraigo en las culturas originarias, inclusive en cuanto al misticismo y cosmovisión hacia el jaguar.

Visión del México independiente. Consolidando el pensamiento sobre la dominación de la naturaleza

A finales del siglo XVII e inicios del XVIII, se desarrolló en Europa el pensamiento liberal racionalista de la Ilustración,[18] de postura escéptica religiosa, con una defensa vigorosa por la libertad de pensamiento y de la necesidad de cambiar la forma de gobierno. Las ideas liberales de Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau forjaron las fuerzas intelectuales que sirvieron de base para la transformación radical de la organización política de Francia.

Estas ideas influyeron profundamente en la conciencia de las clases intelectuales de la Nueva España y de los otros dominios americanos, provocando en éstos un gran anhelo de cambiar su gobierno dependiente de España por una nueva existencia social y política.

[17] Véase <http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/564/2/images/7.%20La%20evangelizaci%C3%B3n.pdf>.

[18] Hegel vincula la Ilustración con el proceso moderno que prioriza la reflexión racional del sujeto pensante humano. Paul Hazard define la Ilustración como la época en la que explota el gran conflicto larvado durante mucho tiempo en contra del dominio total del cristianismo. Mayos, G. (2007). *La Ilustración*. UOC, Barcelona, España.



No sólo la clase intelectual promovía un gobierno independiente a España, también los indígenas y aun más los criollos tenían tal demanda y es que el virreinato más preciado de la Corona española disfrutaba de una riqueza económica nunca antes vista. Ante ello, los criollos exigían mayor injerencia en los asuntos de la Nueva España[19] y el gobierno establecido en la Nueva España trató de constituir una Junta de Gobierno, la cual tomaría las decisiones en ese territorio, lo que desencadenaría en la independencia de México.

No obstante, otro proceso se originó en la historia moderna de Europa: la Revolución Industrial,[20] que llevaría a la sociedad de una economía agraria y artesana a una dominada por la industria y la mecanización. A finales del siglo XVIII, Inglaterra inicia el desarrollo de la producción capitalista a gran escala. “La revolución industrial parece ser un proceso de cambio constante y crecimiento continuo en el que intervienen descubrimientos teóricos (ciencia), técnicas (máquinas), capitales y transformaciones sociales, acompañado

[19] Véase <http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/564/2/images/12.%20Antecedentes%20de%20la%20Independencia.pdf> (consultado el 24 de agosto de 2014).

[20] La Revolución Industrial nace gracias a los excedentes de capital y de mano de obra; se desarrolla gracias a la voluntad de innovación y progreso que se arrastra desde el siglo anterior y a la voluntad de reinvertir los beneficios del capital en mejorar los medios de producción para así obtener mayores beneficios y encontrar sus productos una rápida salida en el mercado pero, a su vez, tiene como contrapartida el empeoramiento de las condiciones de vida de una masa asalariada que, a causa del desempleo, se ve arrastrada del campo a la ciudad y, una vez allí, a consecuencia de la mecanización cada vez mayor, se ve arrastrada de un gremio a otro y, por último, se ve arrastrada hacia la emigración de una nación a otra en busca no de mejores condiciones de vida, sino de un medio de subsistir. Recuperado de <http://biblioteca.cisde.es/wpcontent/uploads/group-documents/4/1319205803-larevolucionindustrial.pdf> (consultado el 26 de agosto de 2014).

por una renovación de la agricultura que permite el desplazamiento de una parte de los campesinos a las ciudades".[21]

En otras palabras, la industrialización no sólo trajo bondades a la humanidad en la ciencia y la tecnología, sino además fue enajenando al ser humano de los productos o de la transformación de la naturaleza de su propio trabajo. Para Marx, el hombre es, ante todo, un ser que tiene necesidades materiales, al igual que otros seres como los animales. El hombre satisface esas necesidades transformando la naturaleza a través de su trabajo. Al hacer esto, el hombre humaniza la naturaleza. Los animales transforman la naturaleza para conseguir los medios para satisfacer sus necesidades, pero existe una diferencia clara entre el hombre y el animal: éste no es consciente de su actividad transformadora; aquél, en cambio, puede dirigirla a su voluntad. Por ello, lo que distingue al hombre del animal en su relación con la naturaleza es el trabajo como acción transformadora de la realidad para producir los medios que le sirvan para satisfacer sus necesidades materiales.[22]

Ese paradigma o visión de la naturaleza fue el que gestó la humanidad con la Revolución Industrial en Europa occidental; no obstante, ese pensamiento se impuso de manera avasalladora en todo el planeta, enajenando la relación del ser humano y la naturaleza.

La construcción del proyecto nacional mexicano se dio con una mezcla conflictiva de tradición y modernidad. En la historia de los siglos XIX y XX, se le ha concedido a la modernidad un valor de innovación, de ahí que los procesos de modernización suelan localizarse en las coyunturas de grandes transformaciones económicas, aunque no necesariamente coincidentes con los

[21] Véase <https://portal.uah.es/portal/page/portal/universidad_mayores/apuntes/seminarios/historia_contemporanea_guadalajara/LA%20REVOLUCI%D3N%20INDUSTRIAL.pdf> (consultado el 24 de agosto de 2014).

[22] Véase "El materialismo histórico de Karl Marx". Recuperado de <http://mimosa.pntic.mec.es/□sferna18/materiales/pepe/10_marx.pdf> (consultado el 28 de agosto de 2014.



ritmos del desarrollo cultural, que guardan una relativa independencia de ellos.

Al consumarse la Independencia en 1821, se gestan los esfuerzos para erigir las leyes de una nueva nación, donde se consolidaría el sueño de los criollos que habitaban en el territorio, donde se buscaba forjar una identidad propia, pero con el pensamiento liberal de Europa occidental originado con la Revolución Industrial se tendría como producto una aculturación, donde existían residuos culturales de Europa.

Podemos visualizar que el proceso de aculturación que inició con la invasión española tuvo como objetivo central tomar el control de la económico y político a través de la Iglesia; por lo que siguió al frente con el nuevo proyecto de nación hasta la consumación de la Independencia.

No obstante, criollos, mestizos e indígenas exigían el respeto e inclusión en la estructura política, lo que conformó un Estado intercultural[23] bajo la lógica de la modernidad occidental, donde sólo se asumía a la naturaleza como el principal insumo en la generación de capital. Esto contribuyó a que los indígenas estuvieran cada vez más alejados de sus creencias religiosas de antaño y de su relación con la naturaleza, lo que trae como consecuencia que se relegue al jaguar como una especie más, perdiendo su relevancia cultural.

[23] Por interculturalidad entendemos el proceso por el cual las culturas intercambian y construyen patrones culturales comunes de manera consensual o pactada pero manteniendo sus identidades plurales. En esta perspectiva, cada cultura tiene un valor en sí mismo, en tanto que se reconoce como a sujetos sociales autónomos, plurales o múltiples, los que se comportan como interlocutores en un campo culturalmente aceptado por los participantes. Mujica Bermúdez, L. (2001). "Aculturación, inculturación e interculturalidad: los supuestos en las relaciones entre 'unos' y 'otros' ". *Fénix* 43-44. *Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, pp. 55-78.

Visión contemporánea sobre la naturaleza y el jaguar

El México moderno está articulado en su territorio por una diversidad cultural en la que se fomenta la ciencia y las innovaciones tecnológicas,[24] ambos procesos originados por el liberalismo occidental europeo (económico [libre mercado] y político [democracia]); a pesar de dicha aculturación, algunas comunidades rurales y pueblos originarios de América Latina y el Caribe se resisten al occidentalismo y siguen practicando sus usos y costumbres a pesar del pensamiento avasallador occidental.

Para Iani, la tesis de la modernización del mundo siempre lleva consigo la tesis de la occidentalización del mundo, al comprender principalmente los patrones, valores e instituciones predominantes en Europa occidental y en los Estados Unidos. La modernización está predominantemente determinada por la racionalidad del capitalismo.[25] En ese mismo tenor, Giddens señala que la globalización está reestructurando nuestros modos de vivir, y de forma muy profunda. Está dirigida por Occidente, lleva la fuerte impronta de poder político y económico estadounidense y es altamente desigual en sus consecuencias.[26]

La globalización como eje central de las relaciones humanas ha surgido y desencadenado una diversidad de acontecimientos, sucesos, fenómenos y problemas sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales complejos, principalmente porque se han roto modos de ser, sentir, actuar, pensar y fabular, y se han asumido otras lógicas y razón para comprenderlas.

[24] El progreso incesante de la ciencia y de la tecnología dota al capital de una potencia de expansión, independiente, dentro de ciertos límites, de la magnitud de las riquezas de las que se compone. Marx, K. (1986). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI.

[25] Iani, O. (2004). *Teorías de la globalización*. Siglo XXI. México, pág. 60.

[26] Giddens, A. (2005). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, México, p. 15.



Así, para comprender hoy la relación dialéctica enajenada entre ser humano y naturaleza, se debe saber que ambas premisas fueron concebidas y asumidas dicotómicamente una ante la otra y, por los intereses de la ciencia y la tecnología, se ha reconstruido dicha relación adjudicando valor y plusvalía.

Ante ello, el ser humano ha transitado por la determinada lógica del pensamiento occidental, es decir, ha adoptado diferentes posiciones, desde una postura antropocéntrica, hasta éticas biocéntricas con variados matices.[27] No obstante, el concepto de naturaleza en Marx remite a una categoría ontológica transhistórica que permitiría comprender la totalidad del mundo.[28] La "interpretación recíproca de naturaleza y sociedad" no es considerada la articulación entre procesos naturales y sociales, sino que se reduce a la interiorización del mundo por la praxis humana que constituye un "todo natural". La postura monista asume que la naturaleza existe como un conjunto de procesos aprehendidos teóricamente por las diferentes ramas de las ciencias físico-biológicas y que a través del conocimiento tecnológico se insertan en el proceso capitalista de producción;[29] en otras palabras, la naturaleza es asumida sólo como un bien material que al transformarse genera utilidad económica.

En la historia reciente de la humanidad, la relación entre ser humano y naturaleza siguió centrada en el crecimiento económico. No obstante, esa visión desencadenó una serie de problemas ambientales, lo que originaría un primer acercamiento entre las naciones del mundo para atender "problemas comunes".

La primera conferencia de la ONU sobre problemas ambientales se celebró en Lake Success (Nueva York), en 1949, teniendo poca

[27] Perdomo López, M. E. (2007). "El problema ambiental: hacia una interacción de las ciencias naturales y sociales", *Revista Iberoamericana de Educación*, 44.

[28] Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores, México, p. 22.

[29] *Ibid*., p. 25.

repercusión porque la atención estaba centrada en la reconstrucción de la posguerra. Tras el desarrollo de la Conferencia Internacional de la Biosfera, celebrada en París en 1968, se planteó la idea de promover un encuentro mundial sobre medio ambiente, lo que desencadenaría en la Conferencia Mundial sobre el Medio Humano, que tuvo lugar en Estocolmo (Suecia), en junio de 1972, como un antes y un después en la problematización política del tema. La Conferencia de Estocolmo fue el primer momento de confrontación fecunda entre esos movimientos, la conciencia ambiental en vías de institucionalización en las estructuras estatales y los organismos internacionales.

Con tal antecedente, en 1987, la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a través de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD), creada en 1983, emite el documento "Nuestro futuro común". El informe parte de la idea central de que desarrollo y medio ambiente no pueden ser separados: "Medio ambiente y desarrollo no constituyen desafíos separados; están inevitablemente interligados. El desarrollo no se mantiene si la base de recursos ambientales se deteriora; el medio ambiente no puede ser protegido si el crecimiento no toma en cuenta las consecuencias de la destrucción ambiental".[30] Y continúa: "El concepto de desarrollo sustentable tiene límites impuestos por el estadio actual de la tecnología y de la organización social, en lo relativo a los recursos ambientales, y por la capacidad de la biosfera de absorber los efectos de la actividad humana. Pero tanto la tecnología como la organización social pueden ser gerenciadas y mejoradas con el fin de proporcionar una nueva era de crecimiento económico.[31]

Ante tal panorama, los gobiernos locales y nacionales se llevan la mayor carga para la política medioambiental a gran escala y la

[30] Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Recuperado de <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503&l=en> (consultado el 29 de agosto de 2014).

[31] *Idem.*



acción dentro de sus jurisdicciones. También se necesita la cooperación internacional con el fin de recaudar recursos para apoyar a los países en desarrollo en el cumplimiento de sus responsabilidades para la conservación y mejora del medio ambiente humano, en beneficio de todo el pueblo y para su posteridad.[32] Con ello se establece un modelo o paradigma con el cual se comprenderá la relación entre ser humano y naturaleza, restando independencia y autonomía a los gobiernos locales para atender los problemas ambientales en sus territorios; es decir, se elimina la visión local y pasa a una visión global.

Para 1992, la comunidad internacional nuevamente se reúne en Río de Janeiro, Brasil, para discutir los medios para poner en práctica el modelo desarrollo sostenible. Durante la denominada Cumbre de la Tierra de Río,[33] los líderes mundiales adoptaron el "Programa 21".[34]

Con la Cumbre de Río se solidificó el modelo y la visión de la relación entre ser humano y naturaleza, donde se asume un enfoque global y se minimiza el enfoque local; en otras palabras, se resta independencia y autonomía a los gobiernos locales y,

[32] *Idem*.

[33] El objetivo central de la Cumbre de la Tierra de Río fue establecer una nueva y equitativa alianza mundial mediante la creación de nuevos niveles de cooperación entre los Estados, los sectores clave de las sociedades y las personas, procurando alcanzar acuerdos internacionales en los que se respeten los intereses de todos y se proteja la integridad del sistema ambiental y de desarrollo mundial mediante el pleno, reconociendo la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra como nuestro hogar. Recuperado de <http://www.urjc.es/ceib/espacios/gvulnerables/documentos/desarrollo/docs/Declaracion_Rio_1992.PDF>.

[34] El "Programa" o "Agenda 21" tuvo como objetivo principal ser una propuesta de alianza mundial basada en la cooperación para alcanzar el bienestar para todos. Para ello, se estableció un conjunto de directrices para todos los niveles gubernamentales, para que se formularan planes que luego serían monitoreados. Véase <http://www.cima.org.ar/agenda21 presentacion.htm> (consultado el 1 de septiembre de 2014).

sobre todo, a la sociedad, asignándoles la función limitada de supervisión, aplicación y recepción de los programas y políticas ambientales.

No obstante, algunos gobiernos de peso económico y político (Estados Unidos, Japón, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, Canadá) dejaron sin contenido y sin fondos las medidas que se pretendía aprobar, visibilizándose mediante la adjudicación al Banco Mundial la gestión de los fondos especiales destinados para el ambiente; por ello, se considera que la Cumbre de Río significó un retroceso respecto a Estocolmo 1972.[35]

Pierri señala que los países desarrollados defendieron su libertad de agredir el ambiente y manifestaron no estar dispuestos a pagar por los daños que ya produjeron a nivel global en los países pobres; y no sólo eso, sino que pretendieron limitar el uso que éstos hagan de sus propios recursos, declarándolos patrimonio universal, como medio de adquirir derechos sobre ellos.[36]

El escenario social, económico y político establecido con la Cumbre de Río generó un mayor revuelo en cuanto a la lógica de cómo se venía desarrollando; es decir, el "desarrollo" o, mejor dicho, el "crecimiento" se centró en la apropiación y dominación de la naturaleza no sólo en sus territorios sino en otros espacios, ello a través de "programas" o "estímulos" por poseer áreas de conservación. Dichos estímulos se gestarían a través del Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Una década después (2002), se convoca nuevamente a los Estados miembros a presentarse y evaluar lo establecido en la Cumbre de Río y con el "Programa/Agenda 21". Para ello se

[35] El "Programa" o "Agenda 21" tuvo como objetivo principal ser una propuesta de alianza mundial basada en la cooperación para alcanzar el bienestar para todos. Para ello, se estableció un conjunto de directrices para todos los niveles gubernamentales, para que se formularan planes que luego serían monitoreados. Véase <http://www.cima.org.ar/agenda21 presentacion.htm> (consultado el 1 de septiembre de 2014).

[36] *Idem*.



convoca a la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible o Cumbre de la Tierra, en Johannesburgo. Ahora el objetivo y desafío era lograr un compromiso global que asegure el equilibrio entre el desarrollo económico, social y la protección ambiental como elementos interdependientes y de refuerzo mutuo para el desarrollo sostenible.[37] Además, establece que para lograr el desarrollo sostenible a nivel mundial es indispensable introducir cambios fundamentales en la forma en que producen y consumen las sociedades. Todos los países deben promover modalidades sostenibles de consumo y producción.[38]

Ante tal panorama, se inició con los "estímulos" para establecer áreas como patrimonio universal. En la actualidad, a nivel mundial existen 621 reservas de biosfera en 117 países, incluyendo 12 sitios transfronterizos.[39] En México, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), órgano desconcentrado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), administra actualmente 176 áreas naturales de carácter federal que representan más de 25 millones 394 mil 779 hectáreas.[40] Además,

[37] Véase <http://www.cepal.org/cgibin/getProd.asp?xml=/prensa/noticias/comunicados/0/10900/P10900.xml&xsl=/prensa/tpl/p6f.xsl&base=/prensa/tpl/top-bottom.xsl> (consultado el 3 de septiembre de 2014).

[38] Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2002). "Plan de Aplicación de las Decisiones de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible". Johannesburgo, Sudáfrica. Nueva York, p. 14.

[39] Las reservas de biosfera son sitios establecidos y reconocidos en virtud de la UNESCO en "Hombre y la Biosfera", para promover el desarrollo sostenible basado en los esfuerzos de la comunidad local y la ciencia; estos lugares tratan de conciliar la conservación de la diversidad biológica y cultural y el desarrollo económico y social a través de asociaciones entre las personas y la naturaleza, lo cual es ideal para demostrar enfoques innovadores para el desarrollo sostenible desde lo local a lo internacional. Véase <http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/> (consultado el 5 de septiembre de 2014).

[40] Las áreas naturales son porciones terrestres o acuáticas del territorio nacional representativas de los diversos ecosistemas, en donde el ambiente

se ha intensificado la “certificación de áreas”,[41] otra modalidad para establecer “patrimonio ambiental”.

El Estado mexicano asegura que este mecanismo de conservación ha sido “bien aceptado” por la sociedad civil, porque existe un importante número de reservas “privadas y/o comunitarias” que se han certificado en una década (junio de 2002 y abril de 2013). Actualmente se cuenta con un total de 367 áreas certificadas, que significan 410 millones 934 mil 29 hectáreas;[42] a pesar de los “esfuerzos”, a nivel mundial se han extinguido 35 especies, de las cuales tres fueron en México,[43] mientras que 306 especies están en peligro de extinción.[44]

---

original no ha sido alterado y que producen beneficios ecológicos cada vez más reconocidos y valorados. Están sujetas a regímenes especiales de protección, conservación, restauración y desarrollo, según categorías establecidas en la ley. En México existen 41 Reservas de la Biosfera (12 millones 652 mil 787 hectáreas); 66 Parques Nacionales (1 millón 398 mil 517 hectáreas); cinco Monumentos Naturales (16 mil 268 hectáreas); ocho Áreas de Protección de Recursos Naturales (4 millones 440 mil 78 hectáreas); 38 Áreas de Protección de Flora y Fauna (6 millones 740 mil 875 hectáreas); 18 Santuarios (146 mil 254 hectáreas). Véase <http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/> (consultado el 5 de septiembre de 2014).

41 La certificación es una herramienta que ayuda a los propietarios al establecimiento, administración y manejo de sus áreas naturales protegidas privadas. Es un proceso unilateral por parte del proponente. La CONANP participa como fedatario de la voluntad de conservar sus predios y de las políticas, criterios y acciones que el promovente pretende realizar para lograr sus fines. Véase <http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/areas_certi.php> (consultado el 5 de septiembre de 2014).

42 Véase <http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/listado_areas.php> (consultado el 5 de septiembre de 2014).

43 Véase listado en <http://animalesextincion.org/animales_extintos> (consultado el 5 de septiembre de 2014).

44 Sarukhán, J. *et al.* (2009). *Capital natural de México. Síntesis: conocimiento actual, evaluación y perspectivas de sustentabilidad*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México, p. 57.



Al incesante "nombramiento" o "asignación" de áreas como patrimonio universal en diversos territorios pudiera dársele más de un significado; no obstante, la lógica en la que se encamina el proceso de desarrollo es a través de una mayor enajenación de la naturaleza en los territorios para ceder a organismos internacionales (BM, FMI, BID) o empresas (multi o transnacionales) con el objetivo de que sean ellos quienes asuman el destino de dichas áreas para "mejorar" la relación entre ser humano y naturaleza sin separarlo del crecimiento económico.

Bajo la lógica del modelo de desarrollo sustentable, las normatividades y políticas ambientales en México y en sus entidades federativas están siendo asumidas bajo un esquema de generación de utilidad, de capital. Ante ello, los recursos físicos (agua, suelo, aire), así como la flora y fauna silvestre que existe en el territorio suriano son elementos enajenados de la naturaleza y del mismo ser humano, situación que se ha conseguido con el control total de los bienes naturales por parte del Estado, donde este establecen las formas de acceder y limitar su aprovechamiento; ello se instaura en la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA).[45] Asimismo, se desprenden leyes y reglamentos de menor envergadura que regulan la situación de los recursos naturales. En ese sentido, se aborda de manera breve la situación en la que se encuentra un ejemplar relevante en el reino animal: el jaguar.

Características biológicas de la especie

El jaguar (*Panthera onca*), también llamado localmente tigre, tecuán o tecuani, es la especie de felino más grande del continente

[45] La primera ley en materia ambiental en México fue la Ley Federal para Prevenir y Controlar la Contaminación Ambiental (LFPCCA) promulgada en 1971. La segunda ley sobre medio ambiente fue publicada en enero de 1982: la Ley Federal de Protección al Ambiente (LFPA). En Instituto Nacional de Ecología (INE). *El ordenamiento ecológico del territorio: logros y retos para el desarrollo sustentable 1995-2000*. Semarnap, México, 2000.

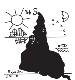
americano. Se caracteriza por presentar una coloración que varía de amarillo pálido a café rojizo con partes blancas en el pecho y la parte interior de las piernas y abdomen. En todo el cuerpo tiene manchas negras, que en los costados cambian a rosetas, dentro de éstas puede haber una o más manchas pequeñas; existen también tigres melánicos (pardos, negruzcos o negros), los cuales se han encontrado en América del Sur, pero en México no existen registros de jaguares con esta coloración en vida libre[46] (véase Figura 1).

Figura 1
Jaguar fotografiado en la sierra de Tecpan de Galeana
(Proyecto Guerrero Jaguar)



Es un cazador terrestre, hábil nadador y trepa con gran facilidad a los árboles; se le considera una especie oportunista debido a que se alimenta de una gran variedad de especies (peces, reptiles, aves y mamíferos), dependiendo de la disponibilidad de éstas;

[46] Chávez, C.; Aranda, M. y Ceballos, G. (2005). "Panthera onca-jaguar, tigre", en Ceballos, G. y Oliva, G., *Los mamíferos silvestres de México*. FCE/Conabio. México, D. F.



comúnmente las presas más importantes son el pecarí de collar o jabalí, el venado cola blanca, el tejón o coatí y el armadillo. La época de apareamiento del jaguar varía geográficamente; en México los nacimientos ocurren entre julio y septiembre. El periodo de gestación es de 100 días en promedio y la camada se conforma de una a cuatro crías, más comúnmente dos.[47] Los cachorros nacen moteados, con los ojos cerrados, y pesan alrededor de 800 gr. A partir del mes y medio o dos meses comienzan a seguir a su madre y permanecen con ella entre 15 y 24 meses, y alcanzan la madurez sexual entre los dos y tres años. En estado silvestre viven entre 10 y 12 años. Es una especie solitaria, con excepción de la época de apareamiento y crianza.

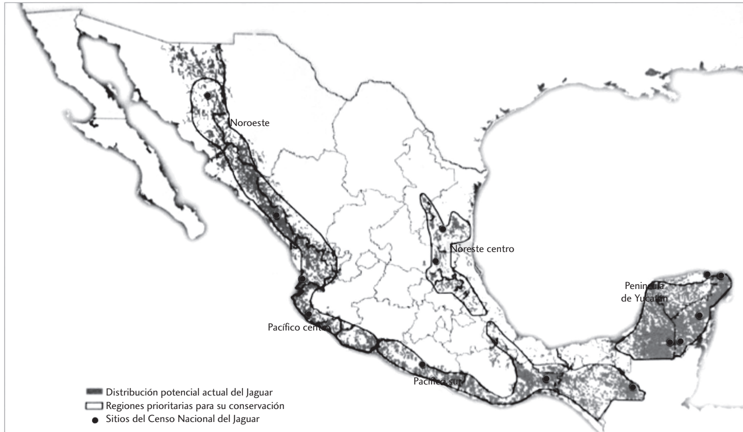
La distribución histórica del jaguar era continua desde el sur de Estados Unidos hasta el centro de Argentina; sin embargo, se ha extinguido en países como El Salvador, Uruguay y Chile. En México, por la vertiente del Pacífico, se extendía desde la frontera con Estados Unidos, a lo largo de la planicie costera y montañas bajas, hasta Chiapas; mientras que, por la vertiente del Golfo de México, se distribuía desde la frontera con Estados Unidos cubriendo la planicie costera y estribaciones montañosas hasta la península de Yucatán; de manera desafortunada, esta distribución histórica se ha visto disminuida en aproximadamente 60%, perdiendo importantes áreas de conexión, principalmente en la vertiente del Golfo (véase Figura 2).

El jaguar está incluido en el Apéndice I del CITES y en la categoría en peligro de extinción en la Norma Oficial Mexicana 059 de la Semarnat-2010, por lo que su cacería y comercio están prohibidos; a pesar de ello, en actualidad se considera que las principales causas de mortalidad del jaguar son la cacería ilegal y la destrucción y fragmentación del hábitat, así como las represalias por la depredación del ganado.[48]

[47] *Idem*.

[48] Ceballos, G.; Chávez, C.; List, R. y Zarza, H. (2007). *Conservación y manejo del jaguar en México: estudios de caso y perspectivas*. Conabio/Alianza WWF/Telcel/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Figura 2
Distribución del jaguar en México. En Ceballos, G. y Zarza, E. (2013)



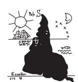
"Estrategia nacional para la conservación del jaguar (*Panthera onca*) en México". En Aquino Mondragón, A. *et al.*, *El jaguar en Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca, México, p. 22.

Importancia ecológica del jaguar

El jaguar es considerado una especie focal en los procesos de conservación, esto debido a varios factores, entre ellos su importante función en los ecosistemas como regulador de las poblaciones de las especies de las cuales se alimenta, por lo que delimita sus distribuciones y abundancias.

Además, la especie requiere de grandes extensiones de territorio para subsistir. Por ejemplo, en México, los machos tienen un territorio (que puede incluir el de una o más hembras) que varía de 28 a 90 km^2, mientras que en las hembras es de 10 a 38 km^2; esto depende de la disponibilidad y abundancia del alimento.

La densidad de individuos también es variada y va desde 13 km^2 por individuo en Chiapas, hasta 58 km^2 en la reserva de la biosfera



Chamela-Cuixmala en Jalisco;[49] en términos prácticos, significa que los jaguares necesitan de grandes territorios para subsistir. Si bien en los últimos años se ha observado que los jaguares se ven obligados a vivir cada vez más cerca de los centros de población rurales, aún son considerados una especie sensible a las presiones y cambios antrópicos, lo que les confiere una gran importancia como especie indicadora de la calidad ambiental y de procesos ecológicos en funcionamiento. Debido a estas características, su protección beneficiará la presencia de las demás especies de distribución y requerimientos ambientales más restringidos con las que cohabita.[50]

Situación actual de la especie en el estado de Guerrero

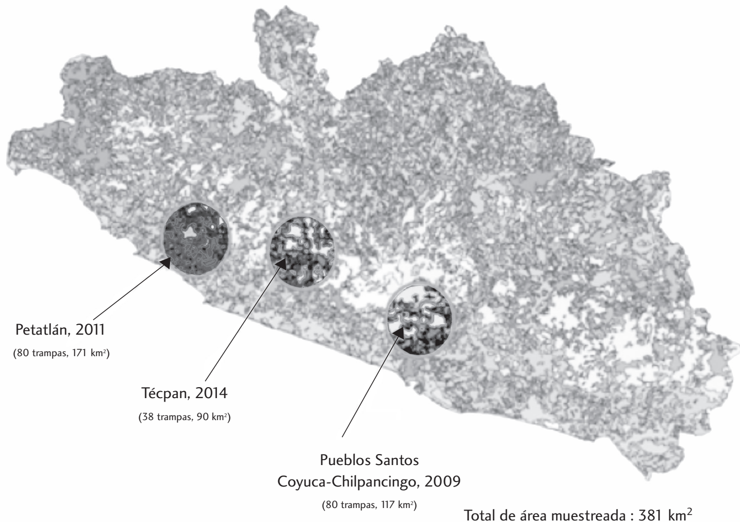
El jaguar ha sido poco estudiado en el estado de Guerrero y no existe una evaluación acerca del estado actual de sus poblaciones; en los últimos cinco años, con el proyecto "Guerrero Jaguar", un esfuerzo que forma parte del Censo Nacional del Jaguar liderado por el Instituto de Ecología de la UNAM, se han realizado algunos estudios en las porciones serranas de los municipios de Coyuca de Benítez, Chilpancingo, Petatlán y Tecpan de Galeana (véase Figura 3).

De dichos estudios se ha obtenido información de la presencia del jaguar y de otras cuatro especies de felinos silvestres (tigrillo [*Leopardus wiedii*], ocelote [*Leopardus pardalis*], puma [*Puma concolor*] y jaguarundi u onza [*Puma yagouaroundi*]), además de

[49] Chávez, C. (2005). *Op. Cit*.

[50] Miller y Rabinowitz (2002). ¿Por qué conservar al jaguar?. En Medellín, R.; Equihua, C.; Chetkiewicz, C.; Crawshaw, P.; Rabinowitz, A.; Redford, K.; Robinson, J.; Sanderson, E. y Taber, A. (2002). *El jaguar en el nuevo milenio*. FCE/UNAM/Wildlife Conservation Society, México, p. 612. Cfr. Davis M. L.; Kelly, M. J. y Stauffer, D. F. (2010). "Carnivore co-existence and habitat use in the mountain pine ridge forest reserve, Belize", *Animal Conservation* 14: 56-65.

Figura 3
Sitios de muestreo desarrollados en la entidad por el proyecto "Guerrero Jaguar" y Cenjaguar, 2009-2014



varias especies que son sus presas potenciales (venados, jabalíes, tejones, mapaches, tlacuaches, armadillos, etc.), por lo que con este esfuerzo de investigación se ha iniciado el aporte de información respecto a dónde se encuentran los jaguares (presencia y distribución), qué tan abundantes son y cuál es la situación de sus poblaciones. En este sentido se ha registrado la presencia de jaguares machos y hembras, tanto adultos como juveniles, en las tres áreas muestreadas, lo que significa que aún se reproducen en esas regiones (véase Figura 4).

Si bien con estos estudios se ha confirmado la presencia de la especie en vida libre en la entidad, los datos referentes a su distribución y abundancia aún son insuficientes para evaluar la situación poblacional del jaguar en la entidad; sin embargo, se estima que la especie se encuentra en grave riesgo, con una población de apenas 113 ejemplares que potencialmente se puede encontrar en la ecorregión de la Sierra Madre del Sur.



Figura 4
Registro de un jaguar hembra con su cría, fotocolectados en la sierra de Tecpan de Galeana, Guerrero



Riesgo y amenazas

Entre las principales amenazas para la subsistencia del jaguar se encuentra la cacería ilegal (véase Figura 6) y la fragmentación del hábitat; la primera está relacionada con el sacrificio directo de la especie con diferentes argumentos, destacando los siguientes:

- La creencia de que cazar una especie de impresionantes características físicas los convierte en excelentes cazadores otorgándoles distinción.
- Por el miedo de ser atacados durante encuentros fortuitos con la especie.
- Por vincular la muerte del ganado de pastoreo con la presencia de esta especie. Es muy común que se atribuya la depredación de ganado al jaguar aun cuando se desconocen las formas de atacar de la especie. Además, en el estado existen otras espe-

cies como el puma (*Puma concolor*), el coyote (*Canis latrans*) y sobre todo los perros ferales y domésticos que frecuentemente están involucrados en eventos de depredación de ganado.

Figura 6
Jaguar cazado en la sierra de Guerrero



La segunda amenaza se debe a la constante eliminación de la cobertura forestal original, que es reemplazada por actividades agrícolas, pecuarias y más recientemente por impulso de mineras, las cuales reducen de manera importante la disponibilidad de territorios aptos para la supervivencia de la especie a mediano y largo plazo. Asimismo, la falta de estrategias de conservación de los recursos naturales en la entidad, particularmente la carencia de áreas de conservación que puedan mantener a largo plazo poblaciones viables de jaguar, vislumbran un panorama poco favorable para la especie en el estado de Guerrero.

Como se describe, el jaguar, como especie biológica y como símbolo cultural de los guerrerenses, es uno de los tantos ejemplos de aculturación y enajenación entre el ser humano y la naturaleza; es decir, es una especie de la que se ha perdido o desconocido su relevancia biológica y significado sociocultural, y



se le ha considerado una especie amenazadora (en la ganadería de pastoreo), generadora de ingresos (mediante la cacería furtiva) y mercadotecnia (como simbolismo cultural mediante la asignación del nombre a vehículos, equipos deportivos, cantantes, accesorios [perfume, calzado, ropa, joyería, llaveros, gorras] e imagen política) (véase Figura 7).

Figura 7
Publicidad y mercadotecnia en torno al jaguar



El estudio del jaguar como símbolo cultural permite conocer y comprender la relación que existe entre el ser humano y la naturaleza, ello mediante los mitos y rituales que se desarrollan en las comunidades rurales y pueblos originarios, generando una identidad en donde coexisten creencias, hábitos, emociones y comportamientos diferentes al que prevalece en la mayoría de la humanidad, y para generalizarlo se crean fetichismos para invalidar esas realidades concretas.

La diversidad cultural que existe en el estado de Guerrero es producto de una herencia cultural de los pueblos asentados en esos territorios mesoamericanos que desarrollaron una cultura y economía que se sigue practicando mediante sus manifestaciones culturales como mitos, ritos, lenguaje, danza y arte vinculados con el jaguar.

Se han realizado investigaciones que reportan la necesidad y urgencia de modificar principios axiológicos, epistémicos y ontológicos ante la naturaleza, concretamente con el jaguar, ello porque la supervivencia de esa especie depende de la creación de espacios (áreas de conservación y corredores biológicos) que permitan unir y conservar las zonas de selvas y bosques donde están diseminados los ejemplares, con la finalidad de propiciar la viabilidad de sus poblaciones a largo plazo.

> El Censo Nacional del Jaguar y sus Presas (Cenjaguar) se llevó a cabo de 2008 a 2010 y abarcó 12 estados de la República Mexicana. El desarrollo del proyecto involucró un esfuerzo pionero de más de 50 expertos de diversas universidades, organizaciones sociales, el gobierno federal y la iniciativa privada. Sus resultados indicaron una población de 3,800 jaguares distribuidos en cinco regiones prioritarias para la conservación de la especie: Noroeste (Sonora, Sinaloa), Noreste Centro (Tamaulipas, San Luis Potosí), Pacífico Centro (Nayarit, Jalisco), Pacífico Sur (Guerrero, Oaxaca, Chiapas) y Península de Yucatán (Campeche, Quintana Roo, Yucatán). La península de Yucatán fue identificada como la región con la mayor población de jaguares (2,000 individuos).[51]

Las cifras anteriores son un indicativo de la situación a la que se enfrenta la especie a lo largo y ancho de su área de distribución actual.

[51] Ceballos, G. y Zarza, E. *Op. Cit.*, p. 22.



A manera de conclusión

La era de la modernidad, las innovaciones tecnológicas, la globalización, el neocolonialismo o la imperialización son los procesos que han hecho más complejas las relaciones humanas; asimismo, se producen cambios y adaptaciones en los procesos económicos y socioculturales. Ello ha sido el resultado de dar relevancia a un modelo económico como rector de los principios axiológicos, epistémicos, hermenéuticos y ontológicos que, a su vez, conduce a la humanidad a la enajenación, alienación y cosificación de sus relaciones. La modernidad ha servido como proceso de aculturación al grado de extinguir las identidades.

Ante ello, existen alternativas a ese tipo de relación entre humanidad y naturaleza, en las que se impulse una relación más equilibrada entre ambos, para lo cual se requiere que la humanidad conozca, reconozca y acepte la diversidad biológica y cultural que existe en el mundo. Por tanto, se deben diseñar y establecer políticas acordes con la realidad de los habitantes y del territorio; en otras palabras, no todos los territorios tienen las mismas características, los mismos problemas y las mismas necesidades, por lo que no es favorable para la humanidad aceptar políticas ajenas a su realidad concreta, como lo plantea y establece el modelo de desarrollo sustentable; además, las políticas internacionales promovidas por ONU, PNUMA, BM, FMI, BID y empresas multi o transnacionales responden a determinada lógica que establece esa relación compleja entre ser humano y naturaleza.

A pesar de ello, se van construyendo alternativas que están encaminadas y dan respuesta a lo local sin perder de vista lo general. Una de ellas la sugiere Del Amo, a través del modelo biocultural sobre el manejo de los recursos naturales, el cual comprende y entiende la realidad como un conjunto de interrelaciones entre los seres (aspectos biológicos) y acontecimientos (aspectos socioculturales) unidos y relacionados de forma plena. El establecer un modelo alternativo de conservación radica en las formas de apreciar, formas de aprender, formas de confrontar y contrastar el mundo. Este modelo recupera los fundamentos del paradig-

ma constructivista-convivencial e interactivo; colaborativo y de convergencia. Para lograrlo señala que se debe considerar en el desarrollo sostenible la parte económica pero sin darle mayor acento; y poner al paralelo la parte ética; para lograrlo se requiere de una amplia participación de las instituciones educativa y organizaciones de la sociedad civil.[52]

Aunado a lo propuesto por Del Amo, existe otra propuesta de modelo alternativo sugerido por Martínez: la comunalidad. Emergida como un duelo de fuerzas y pensamientos: la imposición de modelos ajenos y la resistencia con modelos propios de pensamiento y organización. El desarrollo comunalitario no es un modelo que imponga fuerzas externas o ajenas a la región, es la respuesta que está desdoblada desde sus adentros, desde sus capacidades y sus materialidades de las que se ha apropiado socialmente. El desarrollo comunalitario sustenta su pensamiento en la relación armónica del ser humano y la naturaleza.[53]

Ambas propuestas retoman la realidad concreta de los territorios y limitan las realidades absolutas; por lo que, para el diseño y el establecimiento de políticas que generen, provoquen y produzcan una relación armónica entre la humanidad y la naturaleza, se deben considerar modelos auténticos que no sean espejos de otras latitudes donde se asuma una imagen diferente a la propia.

En este sentido, se sugiere la promoción y fomento de una educación y cultura ambiental acordes con las diferentes condiciones del terreno geopolítico; ello favorecería que especies como el jaguar sean asumidas, reconocidas, protegidas, adoptadas y hermanadas como parte de la importante diversidad biológica y sociocultural en Nuestra América.

[52] Del Amo Rodríguez, S. (2011, diciembre). “El cambio de modelo de desarrollo necesario en un país pluricultural. Algunos aspectos que se deben tomar en cuenta”, *Revista Etnobiología* 9: 60-76.

[53] Martínez Luna, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. Conaculta, México, pp. 45-47.



Referencias

Bunge, M. (1993). *La ciencia: su método y su filosofía*. Nueva Imagen, México.

Chávez, C.; Aranda, M. y Ceballos, G. (2005). "*Panthera onca*-jaguar, tigre". En Ceballos, G. y Oliva, G., *Los mamíferos silvestres de México*. FCE/Conabio, México, D. F.

Ceballos, G. y Zarza, E. (2013). "Estrategia nacional para la conservación del jaguar (*Panthera onca*) en México". En Aquino Mondragón, A.; De la Cruz Pérez, V.; Briones-Salas, M. A.; Sánchez Vázquez, A. y Huerta García, M. A., *El jaguar en Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca/Secretaría de las Culturas y Artes en Oaxaca, México.

Ceballos, G.; Chávez, C.; List, R. y Zarza, H. (2007). *Conservación y manejo del jaguar en México: estudios de caso y perspectivas*. Conabio/Alianza WWF/Telcel/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Comas, J. (1953). "Razón de ser del movimiento indigenista", *América Indígena*, XIII: 2.

Davis M. L.; Kelly, M. J. y Stauffer, D. F. (2010). "Carnivore coexistence y and habitat use in the mountain pine ridge forest reserve, Belize", *Animal Conservation* 14: 56-65.

Del Amo Rodríguez, S. (2011 , diciembre). "El cambio de modelo de desarrollo necesario en un país pluricultural. Algunos aspectos que se deben tomar en cuenta", *Revista Etnobiología* 9.

Espinosa Julián, J. R. (2010). *El jaguar entre lo ritual y lo cotidiano. Un análisis antropológico en Zitlala, Guerrero*. ENAH, México.

Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Fundación Gernika Gogoratuz, España.

Gamio, M. (1957). "Países subdesarrollados", *América Indígena* XVII: 4.

Giddens, A. (2005). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, México.

Iani, O. (2004). *Teorías de la globalización*. Siglo XXI Editores, México.

Instituto Nacional de Ecología (INE) (2000). *El ordenamiento ecológico del territorio: logros y retos para el desarrollo sustentable 1995-2000*. Semarnap, México.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores, México.

Martínez Luna, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. Conaculta, México.

Marx, K. (1986). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI Editores, México.

Mayos, G. (2007). *La Ilustración*. UOC, Barcelona, España.

Miller y Rabinowitz (2002). "¿Por qué conservar al jaguar?". En Medellín, R.; Equihua, C.; Chetkiewicz, C.; Crawshaw, P.; Rabinowitz, A.; Redford, K.; Robinson, J.; Sanderson, E. y Taber, A. (2002), *El jaguar en el nuevo milenio*. FCE/UNAM/Wildlife Conservation Society, México.

Mujica Bermúdez, L. (2001). "Aculturación, inculturación e interculturalidad: los supuestos en las relaciones entre 'unos' y 'otros'", *Fénix* 43-44.

Nájera, C. M. I. (2004, julio). "Del mito al ritual", *Revista Digital Universitaria* 5(6).

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2002). *Plan de Aplicación de las Decisiones de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible*. Johannesburgo, Sudáfrica, Nueva York.

Perdomo López, M. E. (2007). "El problema ambiental: hacia una interacción de las ciencias naturales y sociales", *Revista Iberoamericana de Educación* 44.

Pierri, N. (2005). "Historia del concepto de desarrollo sustentable". En Foladori, Guillermo y Pierri, Naína, *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Porrúa/UAZ, México.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Universitaria, Madrid.

Electrónicas

Braidot Annecchini, N. (2011). "El feudalismo. Orígenes y desarrollo, pervivencia de las estructuras señoriales en el Medie-



vo. Interpretaciones históricas", (Temario de oposiciones de Geografía e Historia), *Clío* 37. Recuperado de <http://clio.rediris.es>.

Encyclopaedia Universalis (1974). Universalia, París. Recuperado de <http://diversidadlocal.files.wordpress.com/2013/09/clastres-sobre-el-etnocidio.pdf>.

Freud, S. (1913). *Tótem y tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos (1912-1913)*. Recuperado de <http://cdn.preterhuman.net/texts/literature/in_spanish/Sigmund%20Freud%20%20Totem%20y%20Tab%FA.pdf>.

García Ahumada, E. (1991). "La primera evangelización de América". Recuperado de <http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Garcia,_Primera_envangelizacion_de_America.pdf>.

León Portilla, M. (2003). *Visión de los vencidos*. Recuperado de <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html>.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Recuperado de <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=97&ArticleID=1503&l=en>.

Saunders, N. J. "El jaguar prehispánico". Recuperado de <http://www.mexicolindoyquerido.com.mx/mexico/index.php?option=com_content&view=article&id=1265:el-jaguar-prehispanico&catid=196:flora-y-fauna-mexicana&Itemid=70>.

<http://animalesextincion.org/animales_extintos>.

<http://biblioteca.cisde.es/wp-content/uploads/group-documents/4/1319205803-larevolucionindustrial.pdf>.

<http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/materiales/pepe/10_marx.pdf>.

<http://socialistworker.org/Obrero/012/012_03_Enajenacion.shtml>.

<http://www.arqueomex.com/S2N3nDOSIER87.html>.

<http://www.cepal.org/cgibin/getProd.asp?xml=/prensa/noticias/comunicados/0/10900/P10900.xml&xsl=/prensa/tpl/p6f.xsl&base=/prensa/tpl/top-bottom.xsl>.

<http://www.cima.org.ar/agenda21 presentacion.htm>.

<http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/>.

<http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/areas_certi.php>.

<http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/listado_areas.php>.

<http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/564/2/images/12.%20Antecedentes%20de%20la%20Independencia.pdf>.

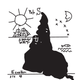
<http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/564/2/images/7.%20La%20evangelizaci%C3%B3n.pdf>.

<http://www.sinembargo.mx/25-02-2012/162528>.

<http://www.unesco.org/new/en/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/>.

<http://www.urjc.es/ceib/espacios/gvulnerables/documentos/desarrollo/docs/Declaracion_Rio_1992.PDF>.

<https://portal.uah.es/portal/page/portal/universidad_mayores/apuntes/seminarios/historia_contemporanea_guadalajara/LA%20REVOLUCI%D3N%20INDUSTRIAL.pdf>.



Sobre los autores

Nayely Abarca Ocampo

Profesora de base de la UAG en distintas unidades académicas. Licenciada en Turismo, maestra en Estudios Socioterritoriales y doctorante en Ciencias Políticas y Sociales. Ha participado como sinodal en exámenes de oposición de la UAG, en elaboración, evaluación y análisis de contenidos de programas de estudio y evaluaciones para el ingreso a la maestría en Matemáticas. Ha publicado un capítulo de libro.

Silvia Guadalupe Alarcón Sánchez

Doctora en Letras por la UNAM, coordinadora de la maestría en Humanidades, Perfil PROMEP. Profesora-Investigadora en la UAFyL de la UAG. Autora y coautora de artículos y libros. Ponente en congresos nacionales e internacionales.

Ángel Ascencio Romero

Doctor en Derecho por la UNAM. Miembro del SNI (Sistema Nacional de Investigadores), nivel 1. Profesor con perfil preferente



PROMEP, Premio al Mérito Jurídico 2015 "Alberto Vázquez del Mercado". Miembro de Número de la Academia Mexicana del Derecho del Trabajo y de la Previsión Social y Presidente de la Delegación Guerrero de la misma. Integrante del Registro Nacional de Evaluadores Acreditados de Conacyt. Autor de varias obras publicadas por la Editorial Trillas y otras que son utilizadas como texto en varias universidades del país.

Alfredo Méndez Bahena

Profesor-Investigador de la Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, UAG. Biólogo y maestro en Ciencias en conservación y manejo de recursos naturales. Cursa el doctorado en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco. Ha participado en más de 30 proyectos de investigación financiados. Acompaña procesos comunitarios de manejo de recursos naturales desde hace 15 años. Ha dirigido ocho tesis de maestría y 23 de licenciatura. Ha publicado ocho capítulos de libro, diez artículos en revistas y coordinado la edición de un libro. Perfil PRODEP desde 2004.

Fernando Bazán Cerdán

Juez Superior de la Sala Penal de Apelaciones de Cajamarca (Perú). Director del Instituto de Justicia Intercultural del distrito judicial de Cajamarca. Correo electrónico: <joferbac@yahoo.es>.

José Ramón Fabelo Corzo

Investigador del Instituto de Filosofía de La Habana y Profesor-Investigador de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP.

Javier Jiménez Hernández

Profesor-Investigador de la Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, UAG. Biólogo egresado de la UNAM campus Iztacala;

maestro y doctor en Ciencias en la especialidad de Biotecnología, particularmente en el área de alimentos. Ha desarrollado proyectos de investigación con financiamiento. Ha publicado cinco artículos en revistas indexadas, un libro y tres capítulos de libro con registro ISBN. Ha participado como subdirector académico de unidad académica y coordinador de programa de licenciatura. Evaluador par de los CIEES en el área de Ciencias Agropecuarias. Miembro del Sistema Estatal de Investigadores del Estado de Guerrero y perfil PRODEP. Tiene amplia experiencia de docencia a nivel licenciatura y posgrado. Ha dirigido a 10 tesistas de licenciatura en trabajos vinculados con el sector productivo.

Ignacio Eulogio Claudio

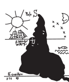
Licenciado en Economía y maestro en Ciencias Sociales, créditos de doctor en Didáctica y Conciencia Histórica por el Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina. Diplomados diversos. Panelista, ponente y conferencista en diversas instituciones. Colaborador del Cuerpo Académico Problemas Sociales y Humanos. Miembro de la Cátedra Internacional Carlos Marx. Actualmente es Profesor-Investigador de la licenciatura en Sociología de la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero, México.

José Gilberto Garza Grimaldo

Doctor en Derecho, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y perfil PROMEP; profesor de la Unidad Académica de Derecho de la Universidad Autónoma de Guerrero en las materias de Argumentación Jurídica y Teoría General del Estado; autor y coautor de diversos libros y artículos.

Manuel Góngora Prado

Presidente del Consejo Superior de Investigaciones del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San



Marcos; doctor en Filosofía y Psicología; periodista; Miembro Ilustre del Colegio de Doctores en Educación del Perú; Socio Honorario de la Sociedad Peruana de Educación Intercultural; miembro de la Federación de Periodistas del Perú y del Colegio de Periodistas del Perú; profesor principal, investigador titular y ex director del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la UNMSM.

Rosa Delia Guillén Valentín

Socióloga, con especialidad en Gestión Municipal y Comunitaria. Analista sobre políticas de género y perspectiva de género. Fue servidora pública en el gobierno del estado de Guerrero en la Secretaría de la Mujer. Entre sus proyectos destacan: "Pobreza urbana: características, vínculos e interacciones en el territorio estatal", "Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial (POET), en la zona de influencia del Proyecto Hidroeléctrico La Parota", "Ordenamiento Territorial Comunitario (OTC) en ejidos y comunidades de Guerrero". Secretaria General de Intercambio Social, A.C. Correo electrónico: <rdguillen_79@yahoo.com.mx>.

María de los Ángeles Silvina Manzano Añorve

Profesora-Investigadora de la licenciatura en Literatura Hispanoamericana y miembro del núcleo básico de la maestría en Humanidades en la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, Guerrero. Su último grado es el doctorado en Literatura, en el CIDHEM de Cuernavaca, Morelos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I (SNI-I). Perfil PROMEP desde 2007. Ha participado como ponente en diferentes congresos nacionales e internacionales y ha publicado libros y ensayos sobre literatura mexicana. Coordina el Cuerpo Académico Estudios Filosóficos, Literarios y Culturales. Es responsable del Museo José Juárez.

Nayeli Moctezuma Pérez

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Maestra en Estudios Latinoamericanos por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Líneas de investigación: Historia de América Latina, movimiento indígena en América Latina, cosmovisión andina, sociología de la educación, educación intercultural.

Yanik Ixchel Maldonado Astudillo

Profesora-Investigadora de la Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas, UAG. Es Ingeniera bioquímica egresada del Instituto Tecnológico de Acapulco, maestra en Ciencias en Bioprocesos (UPIBI-IPN) y doctora en Ciencias Agropecuarias por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha desarrollado proyectos de investigación con financiamiento en fisiología poscosecha de frutales. Ha publicado tres artículos en revistas indexadas de impacto internacional; un libro y dos capítulos de libro con registro ISBN. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel "C" y perfil PRODEP. Dirige tesis de licenciatura relacionadas con el sector productivo. Tiene amplia experiencia en docencia a nivel medio superior y superior.

Daniel Mora Magallón

Sociólogo egresado de la UAG. Organizador y ponente en eventos estatales, nacionales e internacionales. Profesor en la Universidad Sentimientos de la Nación, A. C. Entre los proyectos en los que ha participado destacan: "Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la segunda década del siglo XXI: una visión integral", "Educación ambiental en el ejido Zotoltitlán, Mártir de Cuilapan, Guerrero", "Fomento de la equidad de género como eje transversal de organizaciones de mujeres indígenas en el municipio de Xochistlahuaca, Guerrero", "Ordenamiento Territorial Comunitario (OTC) en diver-



sos ejidos y comunidades del estado de Guerrero”. Presidente de Intercambio Social, A. C. Correo electrónico: <adidaniel_82@yahoo.com.mx>.

Armando Novas

Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Zyanya Ocaña Salgado

Licenciatura en Relaciones Internacionales y certificada en Política Internacional en la Universidad Internacional, Morelos, México. Diplomado en Psicología Comunitaria en la Universidad Fray Luca Paccioli, Morelos, México. Profesorado en Yoga, en Veracruz, México. Actualmente es estudiante de la maestría en Humanidades (PNPC) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Medardo Reyes Salinas

Profesor-Investigador de la Unidad Académica de Derecho de la Universidad Autónoma de Guerrero, especialista en Derecho Internacional Público. Coautor de varios textos de derecho internacional público, derecho internacional privado y derechos colectivos de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe. Miembro de la Asociación Mexicana de Estudios Internacionales, miembro de la Asociación Mexicana de Egresados de Instituciones de Educación Superior en Rusia y Ex Unión Soviética y miembro del Cuerpo Académico en consolidación Problemas Sociales y Humanos.

Alonso Ramírez Alvarado

Ingeniero agrónomo egresado de la Universidad Nacional de Cajamarca (UNC), Perú, 1982. Magister en Teología, Estados Unidos, 1997. Grado Ph. D. en la especialidad de Estudios Intercultu-

rales, Estados Unidos, 2001. Magister en Ciencias, UNC, 2006. Estudios doctorales en Gestión Ambiental. Actual presidente de la Academia de Ciencias de Cajamarca, Perú.

Cyntia Raquel Rudas Murga

Licenciada en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo (UPAGU), Perú. Maestría en Derecho Constitucional Universidad Autónoma de Guerrero, México. Diplomada en Derecho de las Telecomunicaciones, UNAM, México. Secretaria ejecutiva del Instituto de Justicia Intercultural de la Corte Superior de Justicia de Cajamarca. Miembro de la Comisión de Selección de Jueces de la Oficina Distrital de Apoyo a la Justicia de Paz del Poder Judicial. Autora y coautora de varios libros y articulista en columna de opinión en el diario *Panorama Cajamarquino*.

Fernando Ruiz Gutiérrez

Biólogo, maestro en Ciencias en Biodiversidad y Conservación. Especialista en el área de mastozoología. Ha participado, desde 2003 a la fecha, en variados proyectos relacionados con la organización comunitaria, impacto ambiental y manejo y conservación de recursos naturales. Responsable del Censo Estatal del Jaguar en el estado de Guerrero. Coordinador del proyecto Guerrero-Jaguar. Profesor-Investigador de la Unidad Académica de Ciencias Químico Biológicas de la UAG. Colaborador de Intercambio Social, A. C. Correo electrónico: <balam00@gmail.com>.

Juventina Salgado Román

Doctorado en Educación por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Actualmente es estudiante del doctorado en Filosofía Budista, en Maitreya Buddhist University, Argentina. Profesora-Investigadora titular del Postgrado en Humanidades de la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad



Autónoma de Guerrero, México. Autora de los libros *Una aproximación a la Filosofía Perenne* (2007), *Aprendiendo entre cuadernos, trompos y maíz* (2007), *Valores, espiritualidad y conciencia* (2010) y *Filosofía y poesía del Ser* (2011).

Jaime Salazar Adame

Historiador y doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Autónoma de Madrid, España, institución en la que obtuvo el grado de doctor con mención *sobresaliente cum laude*. Profesor-Investigador de tiempo completo titular "C" y director de la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero. Línea de investigación: Estudios críticos inter y multidisciplinarios de México, América Latina y el Caribe. Cuerpo Académico en consolidación Problemas Sociales y Humanos. Tres últimas publicaciones en coautoría: *La educación crítica y los desafíos en el siglo XXI* (México, Ediciones Eón/UAG/Universidad de Cajamarca/Universidad Marta Abreu, 2015), *Letras urgentes por Guerrero* (México, Fundación Colosio, 2015), *El Congreso de Chilpancingo [200 años]* (México, UAG/Consejo de la Crónica del Estado de Guerrero, 2015). Reconocimiento PROMEP, 2003-2016. Correo electrónico: <jaime48sa@hotmail.com>.

Camilo Valqui Cachi

Doctor en Ciencias Filosóficas, ex Profesor-Investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente investiga problemas de Nuestra América, del Marxismo Clásico y Contemporáneo, en la licenciatura de Filosofía y en la maestría en Humanidades de la Universidad Autónoma de Guerrero. Doctor Honoris Causa por la Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo (Perú), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), evaluador del SNI, perfil PRODEP. Autor y coautor de varios libros, y ponente en eventos nacionales e internacionales. Coordinador de la Cátedra Internacional "Carlos Marx" y del Cuerpo Académico Problemas Sociales y Humanos. Correo electrónico: <drccvc@hotmail.com>.

Nuestra América: complejidad y unidad dialéctica de la humanidad y la naturaleza en el siglo XXI se terminó de imprimir el 18 de febrero de 2016, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., 1o. de mayo núm.161-A, Col. Santa Anita, Deleg. Iztacalco, México, D.F., C.P. 08300. Tel.: 3182-0035. <edicionesverbolibre@gmail.com>. La edición consta de 1,000 ejemplares.



El presente texto no establece modos de actuación precisos, pero sí argumenta principios esenciales de actuación, los cuales, aunque no cortoplacistas, son imprescindibles si queremos preservar la especie humana. Valientemente, los coordinadores de la obra, que además forman parte del colectivo de autores, apelan al método dialéctico para enfocar el objeto de análisis y ése es un mérito esencial de esta obra colectiva. Los contenidos de este volumen van entretejiendo una propuesta compleja pero bien argumentada hacia una salida práctica ante el desafío de la sostenibilidad de la vida en el planeta tierra. El libro invita a la reflexión y al debate, pero además a la actuación responsable, tanto en el plano académico como en el escenario ideopolítico fuera de él.











